Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»
132

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Los caminos de la Sabiduría

Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia

Editorial SAL TERRAE
Santander

Esta traducción de *Wisdom Ways* se publica en virtud de un acuerdo con Orbis Books (Maryknoll, NY). Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida, total o parcialmente, por cualquier medio o procedimiento técnico sin permiso expreso del editor.

Traducción:
José Manuel Lozano Gotor

Título del original en inglés:
Wisdom Ways.
Introducing Feminist Biblical Interpretation
© 2001 by Elisabeth Schüssler Fiorenza
Publicado por Orbis Books
Maryknoll, NY 10545-0308

Para la edición española:
© 2004 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1541-1
Dep. Legal: BI-669-04

Fotocomposición:
Sal Terrae – Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Bilbao

A quienes han tomado parte
en mis cursos y seminarios sobre
Interpretación feminista de la Biblia
y
*Relatos evangélicos de mujer*s*

Con mi agradecimiento por sus preguntas críticas,
sus interpeladoras aportaciones
y sus creativos proyectos grupales

ÍNDICE

Agradecimientos 9

Introducción:
Invitación a recorrer los caminos de la Sabiduría 11
La danza espiral de la Sabiduría 19
De cómo trazar el círculo para la danza 25

1. Carta geográfica de la provincia de la Sabiduría 37
La provincia de la Sabiduría 38
El espacio radicalmente democrático donde se aprende la Sabiduría 46
El aprendizaje de los caminos de la Sabiduría 51
El paradigma sapiencial-emancipador de interpretación bíblica 57

2. Barreras en los caminos de la Sabiduría 79

3. Movimientos de mujer*s, luchas de la Sabiduría 109
El espacio público y radicalmente democrático de los movimientos sapienciales 111
Raíces históricas de las luchas de liberación 117
Un talante democrático y emancipador de base 121
Los estudios bíblicos feministas como movimiento sapiencial de transformación 123
La interpretación feminista de la Biblia como proceso de concienciación 129

4. **El poder de la Sabiduría:**
Una analítica social feminista 139
Categorías primarias de análisis 145
Categorías analíticas dualistas 152
Un análisis sistémico complejo 159
Marcos reconstructivos feministas 168

5. **Los pasos de la Sabiduría:**
Métodos feministas de interpretación bíblica 181
Métodos correctivos de interpretación 183
Métodos histórico-reconstructivos 191
Métodos interpretativos imaginativos 197
Métodos de concienciación 202

6. **La danza de la Sabiduría:**
Movimientos y giros hermenéuticos 219
Hermenéutica de la experiencia 224
Hermenéutica de la dominación y la ubicación social 227
Hermenéutica de la sospecha 231
Hermenéutica de la evaluación crítica 233
Hermenéutica de la imaginación creativa 236
Hermenéutica de la re-membranza y la reconstrucción 241
Hermenéutica de la acción transformadora por el cambio .. 245
Para continuar recorriendo los caminos
de la sabiduría/Sabiduría a la justicia 249

Glosario 271

Bibliografía básica 283

AGRADECIMIENTOS

Muchas personas han contribuido a perfilar las ideas recogidas en este libro. Desde 1985 vengo impartiendo cursos sobre interpretación feminista de la Biblia (a los que mis alumnas y alumnos llaman cariñosamente F.B.I., del inglés *Feminist Biblical Interpretation*), primero en la Episcopal Divinity School y luego en la Harvard University Divinity School. También he aprendido inmensamente de las participantes en los seminarios sobre interpretación feminista de la Biblia que he impartido en India, Filipinas, Brasil, Chile, Suiza, Australia, Nueva Zelanda, Sudáfrica y Estados Unidos. Agradezco la oportunidad que se me brindó de explicar interpretación feminista de la Biblia como profesora invitada en la Humboldt Universität de Berlín, en 1997, y en la Facultad de Teología Protestante de Heidelberg, en 1999. Con profunda gratitud dedico este libro a las numerosas estudiantes y compañeras que han hecho posibles estos seminarios y cursos y han participado en ellos.

Especial mención y agradecimiento merecen tanto las estudiantes como las profesoras ayudantes –Melannie Johnson-DeBaufre y Deborah Whitehead– de mis cursos de Interpretación Feminista de la Biblia (1999) y de Relatos Evangélicos de Mujer*s (2000). He tenido el privilegio de poder comentar con ellas el manuscrito en su conjunto, así como partes concretas del mismo. Quiero expresarles mi profundad gratitud por su entusiasmo y por todas sus sugerencias e ideas. Espero que se hayan beneficiado tanto de este proceso como yo lo he hecho de su aportaciones críticas.

También quiero dar las gracias por su trabajo y sus sugerencias a mis ayudantes de investigación Emily Nelly, que se ocupa de que mi conciencia esté tranquila por lo que respecta a la biblioteca, Lyn Miller, que leyó el primer borrador del manuscrito, y Laura Beth Bugg, que revisó la versión final y colaboró en la confección del glosario. Mi secretaria Hilary Muyingo mecanografió algunas lecciones de los citados cursos como preparación para este libro. Cuando dejó su puesto, Chanta Bhan y Gail Morgan mantuvieron la nave a flote

durante los estadios finales del proyecto. A las tres les estoy agradecida por su ayuda y su trabajo.

Finalmente, sin la inagotable paciencia y persistente insistencia de mi editor, Robert Ellsberg, nunca habría terminado esta obra. Hace años, Robert me pidió que escribiera una breve introducción de cien páginas a la hermenéutica bíblica feminista y, durante este tiempo, no ha dejado de preguntarme por el progreso de la obra. Le estoy agradecida no sólo por su persistencia, sino también por la cuidadosa corrección del manuscrito. Su experto consejo me fue muy valioso en los últimos estadios de la redacción. También deseo expresar mi gratitud a Roberta Savage por el diseño de la cubierta y a la coordinadora de impresión, Catherine Costello, por haber guiado con éxito el manuscrito a través de las diferentes fases de impresión.

Como siempre, estoy en deuda con Francis y Chris. Las palabras no bastan para expresar cuánto valoro su inquebrantable apoyo y su amor incondicional.

INTRODUCCIÓN:

Invitación a recorrer los caminos de la Sabiduría

En las últimas décadas, la espiritualidad se ha convertido en un tema central no sólo en el ámbito de la teología, sino en las formas comercializadas de los grupos de autoayuda y en diversos movimientos de la «New Age». El *Wall Street Journal* afirma que la espiritualidad y la búsqueda de sentido son negocios que mueven miles de millones de dólares. Las principales compañías del mundo entero comienzan a prestar atención al poder de la espiritualidad como instrumento con el que inculcar a sus empleados los objetivos comerciales de la empresa y motivarlos a hacer todo lo posible para que ésta sobresalga en el mercado global.

Puesto que la Biblia es una de las principales fuentes de la espiritualidad tradicional, es importante analizar diferentes concepciones de espiritualidad y estudiar la relación entre la espiritualidad feminista crítica y las luchas feministas globales por la liberación y el bienestar[1]. Sin embargo, en la medida en que ha sido acusada por las feministas de fomentar valores y visiones patriarcales o, mejor aún, «kyriarcales» (esto es, vinculados al señor, al padre, a la dialéctica esclavo-amo, a la dominación de una elite masculina), la Biblia no puede ser considerada sin más una fuente o recurso feminista. Con todo, ya sea como fuente de bienestar o como fuente de dependencia respecto de la autoridad, la Biblia todavía desempeña un papel decisivo en la vida de muchas mujer*s[2]. Los sueños de justicia y amor que rezuma todavía

1. Cf. (Mª P. AQUINO y E. SCHÜSSLER FIORENZA [eds.]) *In the Power of Wisdom: Feminist Spiritualities of Struggle*, SCM Press, London 2000.
2. Para una explicación de este término, véase el glosario. [*Nota del Traductor*: Seguimos la notación propuesta por Nancy Bedford en la versión castellana de E. Schüssler Fiorenza, *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet*, publicada en 2000 por la editorial Trotta. Véanse allí las observaciones con las que acompaña la nota 1 del capítulo 1].

inspiran a muchas mujer*s en sus luchas por la dignidad y el bienestar. Si el principal reto espiritual al que hoy nos enfrentamos consiste en recuperar y reactivar la capacidad de indignarnos ante la injusticia y de preocuparnos por el bienestar de todas y cada una de las mujer*s del planeta, las feministas no nos podemos permitir despreciar la Biblia y prescindir del poder que tiene en la vida de las mujer*s.

Comprometerse con una espiritualidad bíblica feminista significa, por consiguiente, aprender a leer y comprender la Biblia desde la óptica de una teoría feminista de la justicia y de un movimiento feminista de transformación. De ahí que las intelectuales y activistas feministas que estamos comprometidas en el campo de la religión hayamos desarrollado nuevos modos de interpretar la Biblia (y otros textos culturalmente influyentes) con el fin de impedir que la ciencia bíblica sea elaborada en aras de la dominación y la injusticia. No nos dedicamos sólo a la producción bíblico-feminista de sentido por medio de «interpretaciones» que van más allá del mero «dejar hablar» al texto con ayuda de una correcta «exegesis» o «lectura minuciosa»; también nos interesa estudiar de qué manera pueden contextualizarse tales interpretaciones en las vidas de las mujer*s insertas en estructuras de dominación.

En este libro te invito a explorar y ponderar las posibilidades de elaborar una espiritualidad bíblica feminista que no acalle, sino que impulse la lucha por la autoestima, la supervivencia y la transformación. Puesto que la Biblia todavía representa para muchas mujer*s una autoridad espiritual, *Los caminos de la Sabiduría* pretende ayudar a quienes lean la Biblia (o cualquier otro texto de la cultura masculino-mayoritaria[3]) a caer en la cuenta de hasta qué punto su propia comprensión de la Biblia se halla presa todavía de discursos kyriocéntricos, así como a entrar en contacto con los manantiales de justicia que se encuentran en la Escritura, con las imágenes de un poder sagrado y vivificador que en ella se proponen. Tanto si ya lees la Biblia como si nunca lo has hecho o has dejado de hacerlo, te invito a convertirte en sujeto crítico, esto es, autónomo, de interpretación y visión espiritual. La tarea no consiste en identificar de manera definitiva textos y visiones opresivos o liberadores, sino en aprender a «discernir los espíritus» que se hacen presentes en los textos bíblicos y a tomar conciencia de sus funciones vivificadoras o deletéreas en diferentes contextos: se trata de recorrer los caminos de reflexión y responsabilidad de la sabiduría/Sabiduría.

3. En inglés, *malestream*, neologismo que juega con las palabras *male* (masculino) y *mainstream* (corriente principal, mayoritaria o dominante). También aquí seguimos la traducción propuesta por Nancy Bedford [*N. del Traductor*].

Como he sugerido en *Pero ella dijo*[4] y en *Sharing Her Word*[5], la mejor manera de comprender la exegesis bíblica feminista es como un quehacer que se lleva a cabo en el horizonte de la Divina Sabiduría, como búsqueda de su presencia en el camino y del alimento que nos ofrece para recorrerlo, como aprendizaje de sus sendas, como participación en los pasos y movimientos del círculo espiral de su danza interpretativa. Recorrer los caminos de la Sabiduría es lo mismo que andar los caminos de la justicia. Leer o escuchar la Biblia «en la senda de la sabiduría/Sabiduría» equivale a interpretarla desde el punto de vista de la justicia y el bienestar, significa hacerse sabio y sagaz. De ahí que, antes de nada, te invite a unirte a las luchas feministas y a los movimientos sapienciales que persiguen la autoafirmación y la justicia. No pretendo persuadirte a que leas la Biblia, no busco engatusarte para que lo hagas. Tampoco es mi intención enseñarte la manera «correcta» de leer los textos escriturísticos, mostrarte la aplicación «correcta» de los estudios especializados a tu situación o convencerte de que aceptes, sin cuestionarla, mi interpretación o cualquier otra. Antes bien, te invito a aprender a interpretar la Biblia en el paradigma de la sabiduría/Sabiduría. La doble metáfora de la sabiduría como carácter y mentalidad y de la Sabiduría como representación bíblica femenina de lo Divino es decisiva para entender este libro.

Puesto que en los estudios bíblicos[6] suele distinguirse entre «exegesis» y «apropiación», entre «interpretación» y «aplicación», es posible que estés familiarizada con este modelo de interpretación en dos pasos. Sin embargo, yo no suscribo este modelo hermenéutico dicotómico[7]. De acuerdo con este modelo dualista, se llega primero a una «comprensión» de un texto o de una perícopa y luego, en un segundo paso, se «aplica» la interpretación a asuntos y problemas contemporáneos. Según este modelo, la exegesis y la interpretación se llevan a cabo con el fin de «apropiarse» el texto para la vida actual.

4. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1992 (trad. cast.: *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996).
5. ID., *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*, Beacon Press, Boston 1998.
6. Evitamos expresamente traducir «biblical studies» por «ciencias bíblicas» y «religious studies» por «ciencias religiosas», como tal vez sería más acorde con la nomenclatura académica española, debido a las connotaciones –especialmente relevantes en un contexto crítico-feminista como éste– del término «ciencia» [*N. del Traductor*] .
7. Por hermenéutica entiendo tanto la teoría como la práctica de la interpretación.

En vez de ello, yo propongo un modelo diferente. Concibo la tarea de la intérprete feminista desde un punto de vista retórico-emancipador. La retórica es consciente de que los textos tienen como objetivo persuadir y argumentar; más que afirmaciones y explicaciones objetivas, son interpelaciones y debates. Por otra parte, la tarea del intérprete de la Biblia no es «popularizar» y «aplicar» los resultados de la investigación de modo que el lector medio pueda apropiárselos. Pienso, más bien, que las estudiosas feministas de la Biblia forman parte de un movimiento social, por lo que deben explicitar los valores y las perspectivas de ese movimiento como marcos teóricos de la investigación y el estudio críticos de la Biblia. Tanto si eres una creyente que lee la Biblia como si eres una lectora que la valora como un tesoro cultural, para convertirte en una intérprete bíblica feminista tienes que cambiar tu manera de entender la interpretación de la Biblia. Debes abandonar la idea de que lo que con ella se busca es una cada vez más certera explicación del texto y pasar a concebirla como una herramienta que ayuda, por una parte, a tomar conciencia de las estructuras de dominación y, por otra, a elaborar las visiones de democracia radical que se hallan inscritas tanto en nuestra experiencia contemporánea como en la que nos transmiten los textos.

Los caminos de la Sabiduría quiere servir de introducción a la práctica y al proceso de ese tipo de «producción feminista de sentido», que persigue una comprensión más profunda y una percepción más penetrante no sólo de la Biblia, sino del yo y del mundo, con vistas a propiciar la participación en las luchas por la supervivencia y la justicia. Por eso te invito a emprender conmigo este viaje por la senda que conduce a la amplia casa de la Sabiduría. Algunas de vosotras, lectoras, tal vez seáis viajeras experimentadas, mientras que otras quizá no hayáis leído nunca la Biblia entera, mas estáis comprometidas en las luchas feministas por la justicia. Entre vosotras puede haber también quien esté familiarizada con la interpretación bíblica, pero todavía no haya descubierto lo importante que es luchar contra cualquier forma de dominación para alcanzar una comprensión adecuada de la Biblia. En cualquier caso, todas vosotras parecéis estar interesadas en aprender más acerca de los estudios bíblicos feministas, pues habéis comenzado a leer este libro.

Imagino que habrás abierto este libro porque deseas unirte a mí en el viaje a la amplia casa de la Sabiduría, aunque tal vez todavía anheles las familiares y protectoras paredes de tu hogar. Quizá nos hayamos conocido con ocasión de alguna de mis numerosas conferencias o de alguno de mis múltiples viajes. También es posible que hayas

abierto este libro sin haber oído hablar nunca de mi trabajo o sin haber leído nada acerca de la hermenéutica feminista, sino porque asistes a un curso de introducción a los estudios bíblicos en una facultad (o seminario), y este manual se halla entre las lecturas obligatorias o recomendadas. O tal vez seas profesora de universidad o instituto y estés buscando materiales introductorios a la Biblia o al feminismo o a ambos. O quizá no tengas nada que ver con el mundo académico y estés leyendo este libro bien porque te interesa la Biblia, bien porque deseas saber más acerca de teología feminista. A lo mejor estás discutiendo las propuestas de *Los caminos de la Sabiduría* en un grupo bíblico de tu parroquia o sinagoga, o has elegido este libro para leerlo en tu grupo de mujer*s.

La imagen ideal que tengo de ti es la de una intelectual y activista feminista que te preocupas apasionadamente por la justicia para las mujer*s, porque te hallas inspirada por la visión bíblica de igualdad y bienestar universal. Sean cuales sean las razones que te mueven a ello, te has unido a mí en el camino hacia el espacio abierto, radical, democrático e inclusivo de la Sabiduría. Al elegir este libro, has dado el primer paso de la danza espiral en el camino que lleva a la casa abierta de la Sabiduría, donde no existen barreras ni exclusión alguna.

Tal vez el hecho de que este libro no sea exactamente uno de esos incontables manuales de espiritualidad del tipo «Aprenda a...» que están inundando el mercado te ha podido desilusionar de entrada. Por una parte, *Los caminos de la Sabiduría* pretende introducir a quienes desean aprender a «hacer» interpretación feminista de la Biblia en este nuevo y incipiente campo de exegesis crítica. Por otra, *Los caminos de la Sabiduría* te insta a abandonar avezadas convicciones, como que el texto bíblico es una ventana diáfana a la realidad histórica de las *mujer*s*, que ha sido escrito por D**s (para una explicación de este término, véase el glosario), que es una fuente histórica que ofrece datos y pistas sobre la realidad de las mujer*s o que contiene interdictos y prescripciones que han de ser tenidos por revelación intemporal, así como normas inmutables, dadas de una vez para siempre. *Los caminos de la Sabiduría* te reta a renunciar a estas ideas preconcebidas y a entender la Biblia como un discurso retórico perspectivista que construye mundos teológicos y universos simbólicos en situaciones histórico-políticas concretas.

Después de mucho cavilar sobre la mejor manera de enfocar este libro, me encontré ante las siguientes opciones: podía escribir una presentación de diferentes posiciones hermenéuticas feministas, un manual que refiriera los resultados de la investigación bíblica femi-

nista o una obra académica sobre hermenéutica y retórica feminista, más o menos aligerada para consumo popular. Al final, tras un largo paseo por la playa, en el que estuve contemplando la tornasolada luz y el incesante movimiento de las olas del mar, que para mí son imagen de la siempre conmovedora Sabiduría divina, tomé la siguiente decisión: trataría de ofrecerte marcos de referencia o lentes hermenéuticas con las que contemplar a la Sabiduría danzando de modo análogo al del Sol cuando cabriolea coruscante en la superficie de las aguas. Tales métodos y movimientos hermenéuticos pueden ser entendidos también como sandalias para recorrer los caminos de la Sabiduría.

No obstante, no es mi deseo ofrecerte ningún tipo de receta sobre cómo llevar a cabo la interpretación feminista de la Biblia. En vez de ello, te invito a convertirte en sujeto de la interpretación y a familiarizarte con las herramientas necesarias para abordar con talante crítico la lectura e interpretación de textos bíblicos. El dicho de Audre Lorde de que «las herramientas del maestro nunca servirán para desmantelar su casa» se ha convertido en lugar común en los discursos feministas. Esta afirmación es cierta siempre y cuando las herramientas de investigación se entiendan a modo de reglas, normas y preceptos sobre cómo llevar a cabo el trabajo intelectual. Sin embargo, los métodos y procedimientos de investigación también pueden plantear nuevos interrogantes y tornar problemáticas las respuestas, normas y reglas establecidas. Si se emplean como «herramientas» con las que deconstruir la «casa del maestro», los métodos de investigación pueden servir para reconstruir una casa nueva y diferente, la casa abierta de la Sabiduría, en la medida en que descartemos los marcos intelectuales y las teorías del maestro y renunciemos a usarlos como planos y proyectos.

Sin embargo, *Los caminos de la Sabiduría* no está pensado sólo para estudiantes y lectoras feministas. También pretende persuadir a quienes hasta ahora se han resistido al calificativo «feminista». Quiere llegar a los que se interesan por el incipiente campo –o, mejor, práctica– de la crítica bíblica emancipadora iniciada, configurada y promovida por los estudios bíblicos feministas. Además, los estudios bíblicos no son tanto un campo de investigación que haya de rendir cuentas al mundo académico o a la Iglesia cuanto una danza espiral que no se circunscribe a la universidad o al seminario, sino que genera sus propios públicos, movimientos, discursos y auditorios.

Es innegable que no todo el mundo reconoce que los estudios bíblicos feministas han contribuido de manera decisiva a la elaboración de nuevas y diferentes maneras de leer la Biblia. Con el fin de remediar esa falta de información, me gustaría presentar la nueva y

fascinante área de los estudios emancipadores, a la que pertenecen el campo y la práctica de los estudios bíblicos feministas. Como he defendido en otros escritos, el nuevo e incipiente paradigma de estudios bíblicos debería ser calificado –y reconocido como un ejercicio– de «retórica emancipadora», más que tratado simplemente como «ideológico», «poscolonial» o «culturalista». Esto último obedece a que, por lo general, ni la crítica histórica masculino-mayoritaria, ni la crítica ideológica, ni la crítica bíblica poscolonial y culturalista, han hecho de las mujer*s sujetos de interpretación, intelectuales conectadas entre sí o agentes históricos a los que corresponda un papel central en sus marcos teóricos. Tampoco han reconocido suficientemente la importancia del análisis de género en los estudios bíblicos, ni han elaborado una ética de la interpretación que inste a tomar siempre en consideración la experiencia de las mujer*s en el análisis de la ubicación social del poder y de su influencia en el discurso.

Además, aunque hoy se suele favorecer la expresión «lectura» frente a la más tradicional de «exegesis», prefiero la palabra «interpretación» a cualquiera de las dos. Incidir en la tarea de interpretar antes que en la de leer o hacer exegesis parece lo más conveniente si se tiene en cuenta que en el mundo hay muchas mujer*s que todavía son analfabetas o apenas pueden leer. Esto no significa que yo quiera refrendar la idea romántica de que la «cultura oral», los «relatos» y la «narración» son más feministas que leer y escribir. El hecho es que la mayoría de las mujer*s que hay en el mundo son analfabetas, bien debido a su pobreza, bien porque se les prohibió ir a la escuela a causa de su género. Las investigaciones realizadas demuestran que el analfabetismo contribuye a tasas más altas de embarazos indeseados y a una condición económica baja. La vinculación entre cultura básica y libertad se echa de ver, junto con el sutil y ambiguo poder que otorga la capacidad de leer y escribir, en la anécdota que Ella Butler –quien estuvo trabajando en contra de su voluntad en una plantación en Luisiana– contó en una entrevista: en los días de la esclavitud, cuando los blancos se marchaban a casa, esparcían comida ante la puerta del lugar donde se guardaban las provisiones y escribían sobre ella con el dedo o con un palo, de modo que nadie pudiera entrar y robar alimentos sin pisar lo que estaba escrito delante del umbral. Este gesto de escribir en aras de la dominación y la explotación fue pronto subvertido, pues, como Butler remacha con ironía, «así fue cómo nos enseñaron a escribir»[8].

8. G. GUNDAKER, «The Bible as and at a Threshold: Reading Perfomance and

A diferencia de la «lectura», la práctica de la interpretación puede ser llevada a cabo por todos, tanto por analfabetos como por personas con formación académica, e influye en el sentido de los «textos» orales o escritos. El paso de la lectura a la interpretación, del análisis de género al análisis feminista, inaugura el desplazamiento desde una metodología centrada en el texto a otra emancipadora y preocupada por la concienciación. La interpretación de la Biblia «por los caminos de la Sabiduría» tiene como objetivo generar una acción apropiada y alcanzar la «vida buena».

En resumen, lo que aquí me interesa es desarrollar una crítica social y un análisis político de las tradiciones bíblicas y de los discursos actuales que se verifique pragmáticamente por su contribución al incremento de liberación y bienestar. Puesto que gracias al movimiento feminista he llegado a verme a mí misma como una intérprete crítica, mi trabajo intenta estudiar a la luz de la teoría crítica las principales cuestiones que se plantean las mujer*s, analizándolas desde la convicción de que se hallan condicionadas por las estructuras de opresión y deshumanización.

Esto es lo que entiendo por «criterio interpretativo retórico». Para evaluar una lectura textual o un análisis contextual, hay que considerar si fortalece a las mujer*s en sus luchas por la supervivencia y la transformación. El uso de este criterio pragmático de evaluación ética y teológica se justifica por el hecho de que los estudios feministas en general y los estudios bíblicos feministas en particular no deben su existencia e inspiración al mundo académico, sino a los movimientos sociales de transformación.

Para resumir lo que quiero decir: a diferencia de los libros escritos a modo de introducciones a la Biblia, el objetivo de *Los caminos de la Sabiduría* no consiste tanto en explicar *qué* es lo que leemos en la Escritura cuanto en indagar *cómo* interpretarla críticamente en beneficio de las mujer*s. Su objeto de estudio no es sólo la Biblia, sino las formas en que las mujer*s interpretan los textos bíblicos (o cualquier otro texto o tradición), así como la influencia que tal producción de sentido tiene en nuestra autopercepción, en nuestra comprensión del mundo y en nuestras concepciones de la vida y el bienestar. En suma, en este libro te invito a explorar conmigo qué significa participar en una interpretación o lectura crítica de la Escritura (o de cualquier otro texto) realizada con vistas a la liberación.

Blessed Space», en (V. Wimbush [ed.]) *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Texts*, Continuum International, New York 2000, p. 757.

La danza espiral de la Sabiduría

Con el fin de facilitarte la participación en la danza espiral de la hermenéutica bíblica feminista y el aprendizaje de la interpretación crítico-feminista de la Biblia, he intentado escribir lo más claro y accesible que puedo. Además, he procurado no cargar el texto con demasiadas notas a pie de página o con minuciosas discusiones técnicas. Sin embargo, escribir con claridad no significa simplificar cuestiones complejas para hacerlas más comprensibles. Mi objetivo no es satisfacer al consumidor, ni tampoco repetir razonamientos académicos con intención divulgativa. Lo que pretendo más bien es alentar a las lectoras a estudiar críticamente y a cuestionar tanto los estudios bíblicos feministas como la propia Biblia. De ahí que no se pueda evitar por completo el uso de términos técnicos, como, por ejemplo, hermenéutica, exegesis o semiótica, porque ese lenguaje técnico ofrece con frecuencia expresiones taquigráficas para problemas complejos.

Una vez concluida la versión preliminar del libro, pedí a algunas de las participantes en mi clase de «Relatos evangélicos de mujer*s» que lo leyeran. Y sus aportaciones críticas y constructivas han mejorado notablemente el texto y me han ayudado a clarificar o reformular mis planteamientos. Ello me ha animado y decidido a publicar esta obra lo antes posible, aun con todas sus limitaciones. Más que en diálogo con otras líneas actuales de investigación, la mayoría de las notas han sido introducidas para dar respuesta a las preguntas de las estudiantes. Así pues, *Los caminos de la Sabiduría* constituye un pequeño ejemplo de cómo se lleva a cabo la interpretación de la Biblia en el espacio radicalmente[9] democrático de la Divina Sabiduría.

9. He añadido «radicalmente» a «democrático» para indicar que no me refiero al gobierno representativo o a la ley de la mayoría, sino a la necesidad de que la democracia tenga sus raíces («radical» deriva de *radix* = raíz) en el pueblo, o mejor, a la democracia popular, que significa el ejercicio del poder por un pueblo de iguales. A su vez, por «igualdad» no entiendo «homogeneidad». La igualdad radical implica, más bien, la abolición de las deshumanizadoras desigualdades engendradas por la dominación, de suerte que se pueda establecer la justicia y celebrar la diversidad. Otra manera de definir la igualdad es la que ofrece Jean Jacques Rousseau en su obra *El contrato social*, libro 2, capítulo 10: «Por lo atingente a la igualdad, digamos que esta palabra no debe entenderse en el sentido de que los grados de poder y riqueza hayan de ser exactamente parejos, sino más bien en el de que, por una parte, el poder no debe ser capaz de violencia alguna, ni ha de ejercerse nunca sino en virtud del *status* y de las leyes y, por otra, ningún ciudadano puede ser tan opulento que esté en condiciones de comprar a otro ni ninguno tan pobre que se vea obligado a venderse».

A quienes estén interesadas en un tratamiento más especializado les recomiendo mis otras obras más técnicas, en las que encontrarán extensas notas y bibliografías que respaldan y documentan las ideas que aquí propongo. Pensando en quienes no tienen acceso a una biblioteca o a Internet y en quienes no pueden permitirse comprar otro libro, he añadido a modo de apéndice un pequeño diccionario o glosario. Si necesitas más información, te recomiendo que consultes una edición anotada y de estudio de la Biblia, una enciclopedia o un diccionario bíblico que explique y traduzca el lenguaje académico, pero sin olvidar que tales explicaciones siempre dan por supuestas determinadas precomprensiones y visiones del mundo.

Es importante que te familiarices con el uso del lenguaje técnico –por ejemplo, con la palabra «hermenéutica»– y sus tácitos presupuestos metodológicos. Si queremos desmantelar las barreras entre el lenguaje especializado y el lenguaje cotidiano, las feministas hemos de dominar ambos dialectos. Estos conocimientos nos permiten participar en la discusión sobre complejas y difíciles cuestiones interpretativas, así como reconocer los marcos hermenéuticos de que son portadoras. Puesto que el lenguaje técnico se utiliza con frecuencia para mantener en su condición de extraños e ignorantes a quienes no pertenecen al «gremio» de investigadores bíblicos o predicadores, es importante democratizar tal lenguaje y hacerlo accesible a toda persona interesada en el tema. Muchas estudiantes me han contado que se les recomienda prescindir del uso de términos técnicos y no embotar con ellos sus «preciosas cabecitas». Evitar, en vez de explicar, el lenguaje «científico» especializado puede convertirse, por consiguiente, en una poderosa arma para perpetuar la exclusión y la ignorancia de las mujer*s. Sortear de tal manera el lenguaje académico especializado puede tener efectos aún más perniciosos cuando ello contribuye a reforzar prácticas de una socialización cultural que, al tiempo que exalta las virtudes «femeninas», hace de las mujer*s «ciudadanas de segunda clase» en la sociedad, la religión y la universidad.

En vez de formarlos y facultarlos convenientemente, el mundo académico niega con frecuencia a los llamados públicos populares las herramientas necesarias para examinar las ideologías, discursos y conocimientos que configuran la identidad de las mujer*s y determinan sus vidas. En vez de ayudar a que los estudiantes se conviertan en pensadores críticos, la educación en general, y la bíblica en particular, contribuye a menudo a su alienación y adaptación a los valores y usos de las comunidades sociales, académicas y religiosas kyriocéntricas (esto es, centradas en el señor, en la díada siervo-amo, en el padre, en la elite masculina). Resulta, pues, de la máxima importancia que quienes se hallan en los márgenes del mundo académico y de la Iglesia sean bilingües y aprendan a usar el lenguaje académico en interés propio.

Aunque en los libros de referencia, diccionarios y comentarios establecidos o en las presentaciones generales de la materia rara vez sea citada o reconocida como una tarea intelectual pionera, la interpretación bíblica feminista ocupa una parcela importante dentro de los estudios bíblicos. Hace treinta años no se podía concebir siquiera la posibilidad de estudios bíblicos feministas. A menudo me preguntan con quién estudié teología feminista, y mi respuesta es siempre la misma: cuando era estudiante en la década de mil novecientos sesenta, no existían ni la teología feminista ni los estudios feministas. ¡Por eso tuvimos que inventarlos! Hoy, treinta años después, los estudios feministas son un rico y floreciente campo de investigación.

Todavía recuerdo cómo a finales de la década de mil novecientos sesenta, cuando irrumpió en escena la llamada «segunda ola» del movimiento de mujer*s, devoré todo lo que se publicaba acerca de cualquier tema feminista o relacionado con las mujer*s. En la década siguiente, todavía era capaz de leer todo lo que aparecía en el área de teología feminista o estudios feministas de la religión. En la década de mil novecientos ochenta, ya me resultaba imposible mantenerme informada sobre los estudios críticos feministas y leer todo lo que salía a la luz en este campo, aunque aún estaba al corriente de la mayoría de las publicaciones relacionadas con mi área de trabajo, los estudios bíblicos. Y en la década de mil novecientos noventa, apenas podía leer ni siquiera lo que se publicaba en mi propia especialidad, los estudios sobre el Testamento Cristiano. Esta enorme proliferación de trabajo intelectual feminista en general y de estudios bíblicos feministas en particular es de celebrar. Elizabeth Castelli[10] ha caracterizado acertadamente el variopinto conjunto de voces de los estudios bíblicos feministas con la metáfora de la *heteroglosia*, que significa «hablar en otras lenguas». Aunque esta expresión fue acuñada por Bakhtin, también alude a la noción bíblica de *glosolalia* (que significa «hablar en lenguas») como un don del Espíritu-Sabiduría.

No cabe duda de que, en los últimos veinticinco años, los estudios bíblicos feministas se han consolidado como una nueva área de inves-

10. Cf. E. A. CASTELLI, «Heteroglossia, Hermeneutics, and History: A Review Essay of Recent Feminist Studies of Early Christianity»: *The Journal of Feminist Studies in Religion* 10 (1994), pp. 73-98; véase también J. C. ANDERSON, «Mapping Feminist Biblical Criticism»: *Critical Review of Books in Religion* 2 (1991), pp. 21-44.

tigación con sus propias publicaciones. Se imparten en facultades, escuelas y universidades, y son cultivados por numerosas profesoras universitarias en diferentes partes del mundo. Aunque existen varios y –desde un punto de vista teórico– diferentes planteamientos de los estudios bíblicos feministas, la mayoría de sus representantes subscribiría los tres primeros puntos de la siguiente lista, mientras que el cuarto todavía es objeto de disputa:

- La Biblia está escrita en un lenguaje andro-kyriocéntrico y responde a intereses patriarcales o, mejor, kyriarcales.
- La Biblia se compuso en sociedades, culturas y religiones patriarcales y kyriarcales.
- Hoy, la Biblia sigue siendo proclamada y enseñada en sociedades y religiones patriarcales y kyriarcales.
- En el proceso de interpretación crítico-feminista y merced a él, la Biblia puede servir como visión espiritual y como recurso en las luchas por la emancipación y la liberación.

Sin embargo, narrar la historia del incipiente campo de estudios bíblicos feministas como un relato de triunfos encubre y oculta el reverso negativo de estos logros.

En primer lugar, conforme se han ido sofisticando, los artículos y libros académicos se han vuelto también cada vez más especializados y arcanos. Aunque proliferan los estudios académicos sobre las «mujeres» o el «género» en la Biblia, a veces incluso bajo confesión explícita de feminismo, es difícil encontrar en tales trabajos académicos una sola referencia a movimientos de mujer*s con objetivos transformadores ni vínculo alguno con las luchas cotidianas y reales de las mujer*s. Los marcos académicos objetivos y valorativamente neutros no propician la formulación de objetivos de cambio y transformación, no dan pie a entender la ubicación social como factor integral del proceso de investigación. A lo sumo, permiten que se oiga la voz personal, individualista, confesional de los profesores universitarios o predicadores, pero no dejan espacio para un análisis crítico de cómo los textos de la Biblia y sus interpretaciones contribuyen a perpetuar las estructuras de alineación y dominio.

En segundo lugar, los estudios bíblicos feministas constituyen, en su mayor parte, un éxito de la investigación llevada a cabo por cristianas blancas euro(norte)americanas. Aunque en la escena de los estudios bíblicos hay investigadoras «womanistas» desde la década de mil novecientos ochenta, todavía son muy pocas las mujer*s afro(norte)americanas que se han hecho un lugar en ella. La investigación bíblica feminista judía creció considerablemente durante la década de mil novecientos noventa; por el contrario, los estudios bíblicos feministas musulmanes son, con la excepción de la obra de Amina Wadud-Muhsin[11], casi inexistentes. Al celebrar nuestro éxito en el campo de los estudios bíblicos, no deberíamos ignorar el hecho de que, tanto en Estados Unidos como a todo lo largo y ancho del planeta, todavía son escasos los artículos y libros escritos por investigadoras latinoamericanas, australianas, asiáticas, indias norteamericanas, maoríes e indígenas en general. Sólo un número muy reducido de mujer*s de las antiguas colonias europeas ha tenido acceso a los estudios bíblicos, y aún son menos las que han conseguido plazas de profesoras a tiempo completo o disponen de los medios para publicar su trabajo. Esto no se debe tanto, sin embargo, al racismo y el elitismo de las investigadoras feministas blancas euro(norte)americanas, como algunos parecen pensar, cuanto al carácter elitista del mundo académico y al hecho de que el capitalismo global se erige sobre la explotación de las mujer*s. De ahí que, a causa de las estructuras kyriarcales de dominación, muy pocas mujer*s de grupos o países desfavorecidos hayan logrado acceder a la educación y a los estudios superiores. Además, no debemos olvidar que el mayor número de analfabetos se encuentra entre las mujer*s.

En tercer lugar, ni siquiera en el mundo académico blanco de Europa y Estados Unidos, donde existe un buen número de mujer*s con elevada formación, son reconocidos comúnmente los estudios bíblicos feministas como un importante campo de investigación. Por ejemplo, si se hojean y escrutan libros introductorios y obras de referencia sobre la Biblia y los estudios bíblicos, es muy raro encontrar una presentación competente de los estudios bíblicos feministas en cuanto área de investigación establecida. A las exegetas feministas se las sigue tachando de la historia a diario, y sus obras son consignadas a los márgenes. Esto no se debe a la autoguetización de las propias exegetas feministas, como sugieren algunos. La causa hay que buscarla más bien en las estructuras kyriarcales vigentes en este campo de estudio.

Además, quienes solicitan participar en programas de doctorado no suelen ser admitidas si manifiestan interés por el planteamiento

11. Véase A. WADUD-MUHSIN, *Qurán and Woman*, Fajar Bakhti, 1992, así como su artículo «In Search of a Woman's Voice in Quránic Hermeneutics», en (K. Puilan y E. Schüssler Fiorenza [eds.]) *Women's Sacred Scriptures*, Concilium/Orbis Books, Maryknoll (NY) 1998, pp. 37-44.

específico de los estudios feministas. Las investigadoras siguen encontrando dificultades para acceder a plazas docentes u obtener el reconocimiento académico o eclesiástico si han publicado escritos encuadrados en el área de los estudios bíblicos feministas o de la teología feminista. A las estudiantes todavía se les aconseja no escribir sus tesis doctorales sobre temas feministas si desean tener éxito. Investigadoras de gran experiencia son postergadas en vez de encomiadas, sólo porque supuestamente han seguido una línea de trabajo «estridentemente» feminista. En resumen: las tendencias marginadoras y silenciadoras del mundo académico y de las estructuras religiosas –tan kyriarcal el uno como las otras–, que en los siglos pasados vedaron a las mujer*s el acceso a la enseñanza superior y al estudio de la teología, todavía siguen presentes, si bien ahora ya no se dirigen contra las mujer*s que aceptan las «reglas del juego», sino contra las feministas.

En cuarto lugar, todavía peor es la cooptación y la apropiación del trabajo feminista. Muchas obras académicas y libros de divulgación pretenden ser feministas sólo porque tratan de mujer*s o de lo femenino en la Biblia. Con frecuencia falta reflexión crítica acerca de cómo tales trabajos sobre las «mujer*s» o lo «femenino» re-inscriben o refuerzan las estructuras kyriarcales de dominación. Una de las razones que contribuyen a ello es, me permito sugerir, el hecho de que los directores de tesis (¡los Doktorväter!) siguen diciéndoles a jóvenes y brillantes mujer*s que lo primero que tienen que hacer es criticar el trabajo de la primera generación de feministas. Luego, pueden recurrir al trabajo teórico de algún destacado varón para plantear su propia y más sofisticada investigación feminista. A la luz de tal cooptación, nada tiene de extraño que la investigación feminista corra el peligro de verse cada vez más condicionada por el mundo académico y por las preguntas y métodos que cuentan con su visto bueno.

Por ejemplo, hace un par de años, en la reunión anual de la Society of Biblical Literature, la sociedad bíblica más antigua de los Estados Unidos, presidí una mesa redonda sobre cómo escribir una tesis doctoral feminista. Cuatro jóvenes y brillantes mujer*s presentaron detalladamente sus trabajos. Aunque reconoció la excelencia de las respectivas aportaciones, la experimentada investigadora que les daba réplica no tuvo más remedio que señalar que, en realidad, ninguno de los proyectos expuestos era feminista de una manera explícita y críticamente reflexiva.

En conclusión, el incipiente campo de los estudios bíblicos feministas no sólo adolece de homogeneidad por lo que respecta a la extracción social de quienes lo cultivan, sino que corre el peligro de ser marginado aún más en beneficio de los estudios de género aplicados a la Biblia, que encajan mejor con el talante funcionalista, valorativamente neutro y objetivista dominante en el mundo académico. Además, puesto que se desarrolla en múltiples lenguas diferentes y a través de voces que se confunden unas con otras, la interpretación feminista de la Biblia a veces genera, más que una argumentación consistente que ofrezca respaldo a las luchas por la liberación, una cacofónica albórbola. He sugerido que, en vez de entender los estudios bíblicos feministas como un campo académico o una disciplina teológica al servicio de instituciones eclesiásticas o académicas, deberíamos cultivar la investigación feminista de la Biblia como un movimiento alentado por el poder de la Sabiduría y comprometido con las luchas de las mujer*s por la supervivencia y el bienestar.

De cómo trazar el círculo para la danza

Por eso, es necesario sacar la lectura de la Biblia del ámbito privado y espiritualista del lector individual solitario y constituir un foro, esto es, un espacio público en el que la *ekklesía*, la asamblea radicalmente democrática, pueda debatir y decidir los significados públicos de la Escritura. A diferencia de la interpretación cristiana de la Biblia, que suele ser individualista y solitaria, la interpretación tradicional judía, tal y como la ponen en práctica las feministas, brinda un modelo radicalmente democrático para aprender a recorrer los caminos de la Sabiduría. Según la tradicional concepción rabínica, el estudio y la interpretación de la Escritura contribuyen a la redención del mundo, porque hacen presente a D**s. De ahí que el estudio y la interpretación de la Escritura sean actividades sagradas.

Los cristianos solemos considerar la lectura y la interpretación un acto de recepción pasiva y de contemplación individualista de uno mismo, y no tanto una forma de comunicación e identificación comunitaria. Sin embargo, para los rabinos la lectura era, según Barry Holtz,

> «...una confrontación apasionada y activa con el mundo vivo de Dios. Implicaba toda una aventura: la de hallar significados recónditos, explicaciones insospechadas, asuntos de gran peso e importancia. Su método de abordar el texto sagrado conocido como Torá consistía en la lectura activa o, mejor dicho, interactiva y en el descu-

brimiento, merced a ese proceso de lectura, de algo a la vez nuevo y muy antiguo»[12].

El estudio tradicional judío de la Torá, llamado *havruta*, requiere ser realizado en un contexto social: «Reuníos en grupos para estudiar la Torá, pues ésta sólo puede ser aprendida en común» (Berekoth, 63b)[13]. Haciéndose eco de esta tradición, Jesús, que en el evangelio de Mateo es identificado con la Sabiduría-*Sophia*, asegura: «Pues donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo, en medio de ellos» (Mt 18,20). La lectura de la Torá o de la Biblia no es, como sugiere la tradición moderna, una ocupación individualista y privada. Antes al contrario, según esta tradición sapiencial, la Torá, que en los escritos sapienciales judíos es personificada e identificada con la Sabiduría, se dirige a grupos de personas que, juntas, «repasan el texto una y otra vez», no sólo con el fin de descubrir en él sin cesar nuevos significados derivados de la interacción del texto bíblico con sus propios contextos históricos, sino también para aprender qué significa vivir la «vida buena» y recorrer los caminos de la Sabiduría. Los significados bíblicos han de ser reconsiderados, cuestionados, debatidos, decididos y reformulados una y otra vez.

En el horizonte de esta práctica de interpretación ejercida al amparo de la sabiduría/Sabiduría, te imagino trabajando con este libro en un grupo o foro que constituya un espacio público –feminista y radicalmente democrático– de debate crítico, imaginación creativa y enjundiosa conversación. Las discusiones del grupo crítico deberían centrarse en dos puntos: por un lado, vuestra propia ubicación e intereses sociorreligiosos y, por otro, los textos bíblicos y sus posibles significados. El objetivo del debate y el estudio compartido no es tanto precisar el significado verdadero y único de un texto, como si se tratara de un «hecho» dado, cuanto poner en cuestión los textos junto con las perspectivas de interpretación, para descubrir si –y en qué medida– los textos y las interpretaciones fomentan valores y concepciones de dominación o mentalidades y visiones liberadoras.

Ruth Cohn, una judía que tuvo que emigrar a Estados Unidos a causa del nacionalsocialismo, propuso una «pedagogía popular» política a la que llamó «interacción centrada en el tema» (TCI, del inglés *Theme-Centered Interaction*) y que resultó capaz de movilizar a la

12. (B. W. HOLTZ [ed.]) *Back to the Sources*, Summit Books, New York 1984, p. 16.
13. N. M. HYMAN, *Biblical Wo/men in the Midrash: A Sourcebook*, Jason Aronson, Northvale (NJ) 1997, pp. xxv-xxxix.

gente contra el nacionalsocialismo y otros regímenes opresores. Lo que deseaba era

> «...alentar a las personas que no quieran tolerar tal sufrimiento a no "darse por vencidas", a no sentirse impotentes, sino a usar su imaginación y su potencial de acción con vistas a declarar y practicar su solidaridad mientras sientan que en ellas siguen latiendo poderes autónomos»[14].

La TCI no es un «método neutro»; al contrario, lo que pretende es corporeizar la visión política y el objetivo radicalmente democrático de un mundo más justo. Consiste en cuatro elementos, todos de igual importancia, que constituyen el proceso grupal:

- El individuo (el yo) que se vuelve hacia sí mismo, hacia los demás miembros del grupo y hacia el tema. El primer requisito: «Sé tu propia moderadora», asegura que el grupo sea radicalmente democrático. Además, estimula la autoestima, la iniciativa y la autonomía.
- Las personas (el nosotros) que forman el grupo merced a su concentración en el tema y a su interacción mutua, elementos ambos que posibilitan una participación e implicación auténtica.
- El tema o la tarea (el ello) que asume el grupo. La TCI valora toda contribución que puedan hacer los miembros del grupo y facilita la realización de la misma. Por ejemplo, explicar por qué se plantea determinada pregunta evita debates artificiales.
- El contexto (el globo), tanto en sentido estricto como laxo, que influye en el grupo y es influenciado por él. El «globo» puede ser alguna circunstancia concreta –por ejemplo, el entorno de la habitación– o el universo político-cultural y natural, incluidos los recuerdos históricos que han sido interiorizados como «herencia». El principio de «interrupciones e intervenciones apasionadas» tiene prioridad. El «principio de la *interrupción*» permite practicar el método de la crítica de lo kyriarcal, mientras que la técnica de *amplificación* no sólo enriquece el triángulo de interacción (el individuo, el grupo y el tema) con experiencias personales y datos biográficos, sino que pone de relieve la influencia que en él tienen

14. Citado en A. RÖCKERMANN, «In Spiralen fliegen, Bibliodrama und TZI (Themen-zentrierte Interaktion) interkulturell», en (M. Pauschert y A. Röckermann [eds.]) *In Spiralen Fliegen. Bibliodrama und TZI Interkulturell*, Schlagenbrut e. V., Münster 1999, p. 10.

las estructuras sociopolíticas y los mundos culturales y religiosos. De ahí que las feministas alemanas que han combinado los métodos de la TCI y el bibliodrama, es decir, la interpretación dramática de textos bíblicos, concedan especial importancia a este cuarto elemento, el «globo».

También yo he introducido el trabajo en grupo en mis clases. Grupos autónomos preparan y presentan proyectos que adoptan una perspectiva (por ejemplo, homosexual, mujerista, «womanista» o asiático-feminista) o desarrollan una crítica (por ejemplo, de la violencia contra las mujer*s, del comercio internacional del sexo o de la política de ordenaciones de la Iglesia católica romana) feminista elegida por ellos mismos como «lente» para interpretar un determinado texto bíblico. Los miembros de tales grupos no sólo se hacen con un sólido conocimiento del texto y de los métodos habituales de interpretación, sino que adquieren capacidades alternativas de liderazgo, practican el «escucharse unos a otros cuando hablan» y desarrollan habilidades hermenéuticas creativas de cara tanto a la enseñanza como a la comunicación.

Si no te resulta posible constituir un grupo-foro radicalmente democrático de estas características, te recomiendo que te busques una compañera de estudio que tenga un nivel de conocimientos semejante al tuyo, que fijéis un espacio de tiempo para dedicarlo regularmente al estudio, elijáis un texto y determinéis una perspectiva teórica feminista desde la que abordarlo. Es importante que cada una de vosotras tenga una copia del texto. Leedlo alternativamente en voz alta, discutid los puntos que os hayan llamado la atención o las cuestiones que cada una queráis plantear, consultad comentarios bíblicos y estableced conexiones con las luchas de emancipación. ¡Y recordad: no existen respuestas verdaderas o falsas, sino sólo preguntas correctas! Con Naomi Imán, te invito a considerar este antiguo comentario:

> «"Y búscate un amigo". ¿Por qué? Esto enseña que toda persona debería tener un amigo con quien comer, beber, leer la Torá, estudiar la Misná y dormir; un amigo a quien poder contar todos sus secretos: tanto los de la Torá como los relacionados con la vida cotidiana» (Avot de Rabbi Nathan, cap. 8)[15].

Si formas parte de una clase o un grupo demasiado grande, haz que primero se reúna todo el grupo y luego se divida en parejas.

15. N. H. HYMAN, *op. cit.*, p. XXV.

Después de un intervalo de tiempo fijado, volveos a reunir como grupo completo, compartid vuestros distintos enfoques e interpretaciones y debatid sobre sus implicaciones en las luchas por la justicia y el bienestar.

Este enfoque del estudio, feminista y orientado a la «concienciación» crítica, es semejante al que suscriben los grupos de mujer*s interesados en el despertar de conciencia, pero a la vez distinto de él. En estos grupos, la persona y su experiencia ocupan el centro de atención. Con el fin de no debilitar la confianza que cada mujer* tiene en sí misma, no se permiten preguntas críticas que pongan en duda su experiencia. Los objetivos de tales grupos no son tanto la crítica y el debate cuanto la afirmación mutua y la solidaridad. En comparación con ellos, los grupos de concienciación latinoamericanos no se centran sólo en la afirmación individual, sino también –y en mucha mayor medida– en analizar críticamente la explotación por el sistema, así como las posibles sendas de liberación.

Los foros radicalmente democráticos son también similares, pero a la vez distintos de los tradicionales grupos de estudio bíblicos, que con frecuencia tienen como objetivo la inculcación y aceptación de textos y tradiciones bíblicas. En tanto en cuanto parten del supuesto de que la Biblia es palabra revelada de D**s, se guían más por una hermenéutica de empatía y obediencia que por una hermenéutica de sospecha y debate crítico. Asimismo, los grupos que propongo se parecen a –aunque también se diferencian de– los grupos académicos de estudio que se centran en textos bíblicos y se sirven de una serie de preguntas a debatir para «valorar» si los métodos científicos masculinomayoritarios y los resultados de las interpretaciones llevadas a cabo con ellos han sido interiorizados o no. Tales grupos de estudio suelen eludir, en aras de la objetividad, toda reflexión crítica sobre la experiencia y la ubicación social de los intérpretes bíblicos, así como sobre el significado contemporáneo de los textos bíblicos y su influencia en el presente.

La primera tarea que tienes que llevar a cabo antes de empezar a leer este libro consiste, pues, en iniciar una sociedad de estudio o un grupo-foro de debate crítico y amistad mutua. Si ya formas parte de algún grupo, tal vez quieras plantear a los demás miembros la posibilidad de constituiros en una de estas *ekklesías* (asambleas o congresos) de debate crítico y visión creativa. Si perteneces a una clase que no requiere trabajo en grupo, reúnete con algunas de tus compañeras y formad un grupo como el que propongo. Si eres profesora, intenta formar un grupo de compañeras que se interesen, más que por cuestiones

bíblicas especializadas, por el análisis teórico-crítico de los temas que se hallan en juego en la interpretación bíblica entendida como concienciación.

Antes de verte forzada a seguir leyendo en solitario, tal vez prefieras llamar a alguna de tus amigas o compañeras para formar una sociedad de estudio. O quizá te animes a entrar en Internet y crear un foro radicalmente democrático iniciando un equipo de estudio o un grupo de discusión feminista «virtual». Si no consigues concretar ninguna de estas alternativas, asegúrate de que constituyes en tu imaginación ese foro virtual y desarrollas un intercambio continuo y una incesante conversación entre las diferentes voces y perspectivas que habitan en ti. El pensamiento unidimensional debe ser reemplazado por una forma de pensar radicalmente democrática que adopte diferentes perspectivas y cultive la imaginación creativa.

Fundamental para la constitución de un grupo-foro feminista radicalmente democrático es la existencia en él de auténticas diferencias de ubicación social, confesión religiosa, convicción política y grado de persuasión feminista. Aunque suele hacer difícil y tirante el trabajo del grupo, la explicitación crítica de las diferencias ha de ser valorada como algo positivo y crucial para las prácticas feministas radicalmente democráticas de formulación de conocimientos emancipadores. Los enfoques radicalmente democráticos deben cuestionar también el modelo de razonamiento y producción de conocimientos dominante en el paradigma eurocéntrico y masculino-mayoritario de la ciencia, que disocia la razón de los sentimientos y las emociones en aras de un saber objetivo e imparcial. Asimismo, han de insistir en el proceso de concienciación que nos capacita para andar y danzar por los caminos de la Sabiduría.

En su libro *Feminism Is for Everybody*, la feminista y crítica cultural bell hooks hace un llamamiento a resucitar las prácticas revolucionarias de despertar de conciencia de la década de mil novecientos setenta. El despertar revolucionario de conciencia se basa en la convicción de que tenemos que cambiarnos a nosotras mismas si queremos cambiar las estructuras opresivas de dominación como el racismo, la homofobia, el sexismo, los prejuicios de clase o la hegemonía colonialista:

> «Sin embargo, es importante señalar que los cimientos de esta tarea han de ser puestos por las propias mujer*s, analizando el pensamiento sexista y creando estrategias que nos ayuden a modificar nuestras actitudes y creencias por medio de una conversión al pensamiento y a la política feministas. El grupo de despertar de conciencia era, fundamentalmente, un espacio de conversión. Para poner en marcha un movimiento feminista de masas, era necesario que las mujer*s se organizaran. El grupo de despertar de conciencia... era el ámbito en el que las pensadoras y activistas feministas veteranas podían reclutar nuevas seguidoras»[16].

hooks señala que el movimiento feminista fue malinterpretado como «antimasculino» porque no creó grupos semejantes de despertar de conciencia para niños y varones que también necesitaban analizar el (hetero)sexismo que habían interiorizado. Además, sostiene que el despertar revolucionario de conciencia fue reemplazado en la década de mil novecientos ochenta por el «reformismo liberal» y por un «feminismo basado en el estilo de vida, según el cual cualquier mujer* podía ser feminista, independientemente de sus creencias políticas»[17]. El «éxito» de los estudios académicos de mujeres o de género contribuyó a la defunción del despertar revolucionario de conciencia, «en tanto en cuanto el aula desplazó al grupo de despertar de conciencia como ámbito primario de transmisión del pensamiento feminista y de las estrategias de cambio social», y «el movimiento perdió su capacidad de arraigar en la masa»[18].

Igual que bell hooks, también yo confío en la posibilidad de revitalizar el despertar revolucionario de conciencia por medio de la creación de grupos de sabiduría/Sabiduría feminista que se reúnan para participar en la interpretación de la Biblia entendida como práctica espiritual de concienciación, conversión y compromiso de recorrer los caminos de la Sabiduría a la justicia.

A diferencia de muchas obras introductorias a los estudios bíblicos, este libro no sólo quiere responder a la cuestión de «*cómo hacer exegesis*» o «*cómo leer*» la Biblia. De lo que se ocupa, más bien, es de la pregunta acerca de cómo *interpretar* la Escritura desde una perspectiva feminista y con un talante emancipador. Tras esta introducción, en el primer capítulo sondeo un posible espacio discursivo y feminista de aprendizaje inspirado por la sabiduría/Sabiduría, mientras que en el segundo intento elevar a conciencia las distintas formas en que puede verse bloqueado el compromiso con el texto. El tercer capítulo defiende la tesis de que la investigación bíblica feminista tiene sus raíces en los movimientos sociales de transformación, a los que debe seguir rindiendo cuentas. El cuarto capítulo ofrece algunas

16. b. hooks, *Feminism Is for Everybody*, South End Press, Boston 2000, p. 8.
17. *Ibid.*, p. 11.
18. *Ibid.*, p. 10.

herramientas feministas de análisis social con las que examinar las ubicaciones sociales tanto de los textos bíblicos como de sus intérpretes. Mientras que el quinto capítulo presenta las diferentes metodologías o «pasos de danza» desarrollados en los estudios bíblicos feministas, el sexto y último capítulo resume mis reflexiones al hilo de una consideración sobre los «movimientos» o estrategias hermenéuticas esenciales para la danza circular de la sabiduría/Sabiduría, la cual se despliega en una espiral que sigue los diferentes giros de una investigación feminista crítica comprometida con la liberación.

Al final de cada capítulo he incorporado, a modo de apéndice, tres ejercicios de «danza». En primer lugar, para quienes deseen comprender mejor en qué consiste la interpretación liberadora de la Biblia, sugiero como lectura de profundización un capítulo de alguno de mis otros libros en el que se analiza un texto bíblico, así como las diferentes maneras de enfocar su interpretación. En segundo lugar, bajo la rúbrica «pasos hacia delante», planteo una serie de preguntas que no son sino una invitación a debatir y poner en práctica las ideas y propuestas presentadas a lo largo del capítulo. Estas preguntas no tienen una única respuesta «correcta» o una solución definitiva, sino que más bien constituyen una interpelación para que continúes recorriendo los caminos de la Sabiduría. Por último, también añado algunas fichas de trabajo, no para «examinar» tus conocimientos, sino para obligarte a poner en práctica los pasos y movimientos de la danza-espiral hermenéutica. Las fichas ofrecen sugerencias para proseguir el debate, así como ayuda para aclarar cuestiones complejas y abrirse paso a través de ellas. Las responsables de grupo y las profesoras pueden utilizarlas para profundizar en los razonamientos presentados en cada uno de los capítulos.

Puesto que no pretendo ofrecer prescripciones metodológicas, ni tampoco una argumentación progresiva, sino más bien un juego de herramientas hermenéuticas, no es necesario –ni siquiera recomendable– leer los capítulos por orden y de forma lineal. Por ejemplo, quizá te interese consultar ciertas secciones del capítulo cuarto cuando necesites alguna aclaración sobre categorías y conceptos fundamentales. Dado que cada capítulo constituye por sí mismo una unidad, tal vez prefieras empezar leyendo los capítulos finales. Y si, más que una lectura continua del libro, te apetece hacer un recorrido espiral por él, también puedes hacerlo, porque todos los capítulos, cada uno a su manera, giran en torno a la práctica de la interpretación emancipadora, crítica y feminista, aunque, eso sí, desde ángulos diversos. Mi objetivo no es transmitir información, sino fomentar la concienciación.

La metáfora de la danza circular parece la más apropiada para expresar la evolución y los movimientos de la Sabiduría en tanto en cuanto se hace presente en un proceso feminista de despertar de conciencia como el que estamos describiendo. Danzar pone en movimiento el cuerpo y el espíritu, suscita sentimientos y emociones, nos transporta más allá de nuestros límites y crea comunidad. La danza desbarata cualquier orden jerárquico, porque transcurre en espirales y círculos. Nos hace sentirnos vivas y llenas de energía, poder y creatividad. Esta metáfora de movimiento y danza sugiere que el feminismo no es una esencia nuclear que pueda ser definida: donde más apropiadamente se encarna es en los movimientos por el cambio y la transformación.

El ámbito en el que mejor se puede ubicar la interpretación bíblica feminista es, como intento hacer ver en este libro, el espacio radicalmente democrático de la Divina Sabiduría, que está abierto a los vientos de cambio, a las lluvias purificadoras, al sol que regala su calor. Concebir la interpretación bíblica como una danza circular que avanza en espiral, como un movimiento del Espíritu en el espacio abierto de la Divina Sabiduría, es una invitación a participar en ese movimiento del Espíritu-Sabiduría. Como escribió Linda Ellison tras leer el manuscrito de este libro:

> «"Danzar en la casa de la Sabiduría" o "bailar el vals por los caminos de la Sabiduría" [significa] trasladarse y girar a la vez: inventar una danza interpretativa que se ejecuta en común, romper el ritmo rígido de los pasos de baile culturalmente aceptados. Me imagino a un grupo heterogéneo de mujer*s danzando en círculo dentro de los pilares de una casa sin tejado, al aire libre: el círculo se abre para incorporar a las lectoras dentro de él. Esa danza puede ser edificante para la mente, el cuerpo y el espíritu de cada una de nosotras»19.

¿No te gustaría sumarte a esta danza espiral –que avanza y gira a la vez– de la interpretación bíblica feminista en el espacio radicalmente democrático, «soñado» y real, de la Divina Sabiduría?

19. L. Ellison, trabajo de mitad de curso para el seminario de «Relatos evangélicos de mujer*s» (semestre de otoño 2000).

Movimiento de profundización

Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*, Beacon Press, Boston 1998, pp. 105-136.

Pasos hacia delante

- ¿Qué te ha hecho elegir este libro? El título, *Los caminos de la Sabiduría*, puede resultar sugerente a muchos tipos diferentes de público. Reflexiona sobre las razones que te han llevado a elegirlo y leerlo. ¿Qué has sentido al terminar de leer la introducción y descubrir de qué trata el libro? ¿Estás impaciente por seguir adelante? ¿Por qué?
- Antes de comenzar a leer este libro, piensa si te considerarías o no a ti misma como feminista y por qué. Traza la línea temporal de tu vida y el desarrollo de tu propia conciencia espiritual. ¿Qué acontecimientos han sido los más importantes para ti durante este viaje? ¿De qué manera ha influido la interpretación masculino-mayoritaria en tu manera de verte a ti misma frente a D**s? ¿Qué motivos te impulsan a tratar de entender la Biblia desde una perspectiva feminista[20]?
- ¿Cuál es tu experiencia con la Biblia? ¿La lees? ¿Cómo te sientes cuando lo haces: desbordada, confortada, interpelada, enfadada? ¿Por qué te interesa tanto aprender a interpretarla? ¿Qué relación guarda la Biblia con la política? Comparte una experiencia positiva y otra negativa relacionadas con la Biblia y su autoridad.
- Naomi Hyman afirma: «Escribimos porque, al hacerlo, encontramos un lugar para nosotras en los espacios en blanco que quedan entre las negras letras»[21]. ¿Te has sentida excluida alguna vez de un texto, una experiencia o una conversación? ¿De qué manera lograste reintroducirte en ellos? ¿Qué hiciste para que se oyera tu voz? ¿Puedes imaginar la posibilidad de usar estas mismas herramientas para interpretar, en cuanto mujer*, textos bíblicos[22]?

20. Doy las gracias a Elizabeth M. Zachry, participante del seminario de «Relatos evangélicos de mujer*s» (semestre de otoño de 2000) por haberme brindado esta pregunta.
21. N. HYMAN, *op. cit.*, p. xviii.
22. Agradezco a Yolanda Denson Lehman, participante del seminario de «Relatos evangélicos de mujer*s» (semestre de otoño de 2000), que me sugiriera esta pregunta.

- ¿Planeas formar un grupo o encontrar una compañera de estudio? ¿Qué dificultades plantean estas opciones? ¿Tienes reparos emocionales ante el trabajo en grupo? ¿Cuál es tu experiencia de trabajo en grupo?

Ejercicio de movimiento

Con ayuda de la ficha de trabajo nº 1, intenta explicar en qué consiste la interpretación bíblica feminista. Usa ejemplos tomados de tu propia experiencia.

FICHA DE TRABAJO Nº 1

Para *trazar el perfil* de los estudios bíblicos feministas

I. *La Biblia*
- ¿Qué sabes sobre la Biblia? ¿Qué sientes respecto a ella?
- ¿Qué te gustaría aprender?

II. *Los estudios bíblicos*
- ¿Qué sabes sobre los estudios bíblicos? ¿Qué sientes respecto a ellos?
- ¿Qué te gustaría aprender?

III. *El feminismo*
- ¿Qué sabes sobre el feminismo y los estudios de género o de mujer*s? ¿Qué sientes respecto a ellos?
- ¿Qué te gustaría aprender?

IV. *Los estudios bíblicos feministas*
- ¿Qué sabes sobre los estudios bíblicos feministas? ¿Qué sientes respecto a ellos?
- ¿Qué te gustaría aprender?

1

Carta geográfica de la provincia de la Sabiduría

Cuando Lucy Tatman, en el marco de un proyecto de diccionario feminista, comenzó a investigar para redactar la voz «Sabiduría», se llevó la sorpresa de que era muy poco lo que había escrito sobre el tema. Si bien existen abundantes reflexiones espirituales y celebraciones litúrgicas en torno a la Sabiduría, no pudo encontrar ni una sola indagación teológica exhaustiva. Y lo que todavía le resultó más penoso: no era capaz de hallar las palabras adecuadas para expresar lo que quería decir. Leyendo a Katie G. Cannon[1], se dio cuenta de que no podría escribir una definición teológica de «Sabiduría» hasta que hubiera oído la historia de la Sabiduría contada por mujer*s. Sólo entonces estaría en condiciones de comenzar a contar y escribir su propio relato al respecto. Así lo hizo, y he aquí el párrafo con el que concluye su texto:

> «Érase una vez un tiempo en el que ya existía la Sabiduría. Sí, ya existía la Sabiduría, y se hacía presente por doquiera con toda la intensidad y el deseo de cuanto existía. Y una vez que la Palabra fue dicha, fue ella –y sólo ella– la que se zambulló en los espacios que quedaban entre las palabras, bendiciendo el silencio del que nacen mundos nuevos. Hoy, igual que al principio, la Sabiduría sigue escuchando a la creación para hacerla brotar al lenguaje. Ella es la única que sabe algo de sus posibilidades»[2].

En las dos últimas décadas, las feministas han redescubierto y recreado las soterradas tradiciones de la Divina Sabiduría en todo su

---

1. K. G. CANNON, *Black Womanist Ethics*, Scholars Press, Atlanta 1988; ID., *Katie's Canon*, Continuum, New York 1995.
2. L. TATMAN, «Wisdom», en [L. Isherwood y D. McEwan (eds.)] *An A to Z of Feminist Theology*, Academic Press, Sheffield 1996, p. 238.

esplendor y con todas sus posibilidades. Las teólogas feministas han destapado de nuevo la creatividad de la sabiduría/Sabiduría y han seguido su rastro en los espacios «intermedios», en esos espacios que quedan en blanco entre las palabras de la Biblia. Se han afanado por «escuchar a la Sabiduría para hacerla brotar al lenguaje», por emplear la expresión acuñada por Nelle Morton, una de las primeras teólogas feministas y maestras de la sabiduría/Sabiduría, según la cual «la Sabiduría es feminista e insinúa una existencia anterior a la Palabra»[3].

La provincia de la Sabiduría

En la Biblia, «Espíritu» (*ruah*), «Presencia» (*shekhinah*) y «Sabiduría» (*chokmah*) son términos gramaticalmente femeninos. Nombran figuras femeninas de la Biblia hebrea[4], muy semejantes entre sí, que simbolizan la presencia salvífica de D**s en el mundo. Representan ese aspecto de la Divinidad que se involucra en los asuntos de la humanidad y la creación:

«Pues hay en ella un espíritu inteligente, santo,
único, múltiple, sutil,
ágil, perspicaz, inmaculado,
claro, impasible, amante del bien, agudo,
libre, bienhechor, filántropo,
firme, seguro, sereno,
que todo lo puede, todo lo controla
y penetra en todos los espíritus,
los inteligentes, los puros, los más sutiles.
Pues la sabiduría es más móvil que cualquier movimiento
y, en virtud de su pureza, atraviesa y penetra todo.
Es un soplo del poder de D**s,
una emanación pura de la gloria del Omnipotente;
por eso, nada contaminado le afecta...
Aun siendo una sola, todo lo puede;
sin cambiar en nada, renueva el universo;

3. N. MORTON, *The Journey Is Home*, Beacon Press, Boston 1985, p. 175.
4. Hablo de Biblia Hebrea en vez de Antiguo Testamento y de Testamento Cristiano en vez de Nuevo Testamento, porque «Antiguo» y «Nuevo» Testamento son expresiones cristianas que proclaman la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo.

y entrando en las almas santas en cada generación
hace amigos de D**s y profetas,
pues D**s sólo ama a quien convive con la sabiduría.
Ella es más bella que el sol
y supera a todas las constelaciones;
comparada con la luz, sale ganando,
porque la luz deja paso a la noche,
pero a la sabiduría no la domina el mal»

(Sab 7,22-25.27-30)[5].

La teología tradicional se ha centrado en el Espíritu, cuyo género gramatical en latín es masculino. Las feministas judías han redescubierto la espiritualidad de la *shekhinah*, porque esta figura desempeña un papel significativo en algunas tradiciones judías; a su vez, las feministas cristianas, en especial las católicas, han perfilado la figura femenina de la Divina Sabiduría (que en griego se dice *Sophia* y en latín, *Sapientia*). Varios libros de la Biblia se refieren a Ella, pero algunos de estos libros no se recogen en las versiones protestantes de la Biblia o, en el mejor de los casos, quedan relegados a un apéndice[6]. La Divina Sabiduría-*Chokmah-Sophia-Sapientia* ocupa un lugar destacado en la teología oriental (ortodoxa); en la teología occidental moderna, sin embargo, no tiene tanta relevancia.

Tanto en el vocabulario bíblico como en el discurso religioso contemporáneo, la palabra «sabiduría» tiene un doble significado: puede aludir ora a una característica de la vida de las personas, ora a una representación de la Divinidad (o a ambas a la vez). La sabiduría no constituye, en ninguna de sus dos acepciones, un patrimonio exclusivo de las tradiciones bíblicas, sino que se halla presente en el imaginario y en los escritos de todas las religiones conocidas. Es transcul-

5. Cito según la Biblia de Jerusalén, pero corrijo, por lo general, el lenguaje masculino tanto sobre D**s como sobre el ser humano.
6. Los siguientes libros, que pertenecen al canon de las Iglesias católico-romana, griega y eslava, son llamados «apócrifos» o «deuterocanónicos» por los protestantes (en sus ediciones de la Biblia suelen aparecer reunidos en un apéndice que sigue al Testamento Cristiano): Tobías, Sabiduría de Salomón, Eclesiástico, también conocido como Sabiduría de Jesús Ben Sirá, Baruc, 1 y 2 Macabeos, 3 Macabeos (sólo se recoge en las biblias griegas y eslavas), 4 Macabeos (sólo en un apéndice a la Biblia griega), 1 Esdras (sólo en la Biblia griega; en la eslava, corresponde a 2 Esdras), Oración de Manasés (en las biblias griega y eslava; en la Vulgata, versión latina de la Biblia católica, se incluye en un apéndice), Salmo 151 (sigue al Salmo 150 en la Biblia griega) y adiciones a los libros de Daniel y Ester.

tural, internacional, interreligiosa. Se trata de un conocimiento práctico que se obtiene de la experiencia y la vida cotidiana, pero también del estudio de la creación y de la naturaleza humana. Las dos acepciones del término, el de capacidad (sabiduría) y el de personificación femenina de la Divinidad (Sabiduría), poseen una importancia fundamental de cara a la elaboración de una espiritualidad bíblica feminista que pretenda hacer de las lectoras de la Biblia sujetos críticos de interpretación.

La sabiduría es un estado de la mente y el espíritu humanos que se caracteriza por una profunda clarividencia y una certera perspicacia. Es presentada como una cualidad que poseen las personas sabias, pero que también es atesorada como sabiduría e ingenio popular. La sabiduría es el poder de discernimiento, de intelección profunda, de creatividad; es la habilidad de moverse y danzar, establecer asociaciones, saborear la vida y aprender de la experiencia. Su significado principal se hace patente en el término latino *sapientia*, que deriva del verbo *sapere*, esto es, saborear y gustar. La sabiduría es la inteligencia cincelada por la experiencia y aguzada por el análisis crítico. Es la habilidad de tomar decisiones acertadas y adoptar resoluciones prudentes.

A diferencia de la inteligencia, la sabiduría no es algo con lo que se nace. Se adquiere con la vida, equivocándose y volviendo a empezar, escuchando a otras personas que han cometido errores y han intentado aprender de ellos. Es una percepción del todo que no pierde de vista lo particular, ni lo relativo, ni la dificultad de las relaciones. La sabiduría capta la complejidad y persigue la integridad en las relaciones. Suele ser entendida como el uso conjunto de los dos hemisferios cerebrales, el izquierdo y el derecho, en una unión de lógica y poesía; o también como la conjunción de la autoconciencia y la autoestima, por una parte, con la conciencia y la apreciación del mundo y de los demás, por otra. La sabiduría no es una disciplina especializada, ni un campo particular de estudio. Es un concepto radicalmente democrático, pues no requiere estudios prolongados ni educación formal. Personas sin formación alguna pueden adquirir sabiduría, y personas altamente cultivadas pueden carecer de ella.

Para las feministas, sin embargo, más fascinante aún resulta la idea de la Sabiduría como representación de la Divinidad en *Gestalt* o forma femenina. Es una figura divina femenina que, en las literaturas extrabíblicas, es representada por una diversidad de Diosas o tradiciones de la Diosa. Los textos bíblicos que tratan de la Divina Sabiduría-*Chokmah-Sophia-Sapientia* hacen presentes en la tradición cristiana los conocimientos subyugados y los lenguajes sumergidos de la Diosa,

función que en el judaísmo desempeña la Divina *Shekhinah*-Presencia. Aunque la búsqueda feminista académica de las huellas de la Sabiduría-*Sophia* en los escritos bíblicos se enfrenta a numerosos problemas histórico-teológicos, por lo general se acepta que la imagen bíblica de la Sabiduría-*Chokmah-Sophia-Sapientia* incorpora lenguaje y tradiciones de la Diosa.

La literatura bíblica sapiencial ha sido comúnmente entendida como literatura kyriocéntrica escrita por y para varones pertenecientes a la elite culta; sin embargo, estudios feministas más recientes han defendido la tesis de que mujer*s del periodo posexílico en Israel y mujer*s judías helenistas en Egipto vieron en el lenguaje relativo a las Diosas egipcias (Maat, Isis) o griegas (Atenea, Dike), así como en las imágenes con que eran representadas, prefiguraciones de la Divina Sabiduría. Según una oración muy conocida, las diferentes naciones y pueblos utilizan, en sus invocaciones a la Diosa, a Isis, títulos divinos derivados de sus propias mitologías locales. Lo hacen con pleno conocimiento de que Isis, siendo una, lo engloba todo. Al igual que la Diosa, que Isis, la Divina Sabiduría utiliza el estilo proclamativo del «yo soy» para anunciar su mensaje universal de salvación:

> «La sabiduría hace su propio elogio,
> se gloría en medio de su pueblo...
> He crecido como cedro del Líbano,
> como ciprés de las montañas del Hermón.
> He crecido como palmera de Engadí,
> como plantel de rosas en Jericó,
> como gallardo olivo en la llanura,
> como plátano he crecido...
> Como vid lozana he retoñado,
> y mis flores son frutos hermosos y abundantes.
> Venid a mí los que me deseáis,
> y saciaros de mis frutos.
> Que mi recuerdo es más dulce que la miel,
> mi heredad más dulce que los panales.
> Los que me comen aún tendrán más hambre,
> los que me beben aún sentirán más sed»
>
> (Eclo 24,1.13-14,17-21).

Considérese también el siguiente texto:

> «Yo, la sabiduría, habito con la prudencia,
> y tengo el arte de la discreción.
> (El temor de D**s odia el mal.)

Aborrezco soberbia y arrogancia,
mal camino y lengua falsa.
Dispongo de juicio y eficacia,
de inteligencia y valor.
Por mí los reyes reinan
y los magistrados administran la justicia.
Por mí los gobernantes gobiernan
y los príncipes son todos jueces justos.
Yo amo a los que me aman
y los que me buscan con afán me encuentran.
Poseo riqueza y gloria,
fortuna sólida y justicia.
Mi fruto es mejor que oro puro,
mi cosecha vale más que plata selecta.
Yo camino por sendas de justicia,
a través de senderos rectos,
para repartir riqueza a los que me aman
y completar sus tesoros»
(Prov 8,12-21).

Al igual que los extendidos culto y mitología de Isis, también los abigarrados discursos sapienciales de los sabios palestinos posexílicos desarrollan la imagen y la figura de la Divina *Chokmah*-Sabiduría como el «otro nombre» de D**s. Las suyas son sendas de justicia y bienestar. En su manera de abordar la figura de la *Chokmah-Sophia-Sapientia*-Sabiduría, las antiguas Escrituras judías se afanan por conciliar la fe en el D**s «uno» de Israel y el lenguaje y las metáforas relativas a un ser divino femenino. De ahí que los textos hagan lo posible por subordinar la Sabiduría a YHWH:

«Desde la eternidad fui formada,
desde el principio, antes del origen de la tierra.
Fui engendrada cuando no existían los océanos,
cuando no había manantiales cargados de agua...
Cuando (D**s) colocaba los cielos, allí estaba yo;
cuando trazaba la bóveda sobre la superficie del océano...
cuando marcaba su límite al mar
para que las aguas no desbordaran sus orillas;
cuando asentaba los cimientos de la tierra,
yo estaba junto a D**s, como aprendiz,
yo era su alegría cotidiana,
jugando todo el tiempo en su presencia,
jugando con la esfera de la tierra;
y compartiendo mi alegría con los humanos»
(Prov 8,23-24.27.29-31).

Durante los últimos años, tanto los textos en los que se habla de la Divina Sabiduría-*Chokmah-Sophia-Sapientia* como la investigación sobre ella han sido objeto de una intensa atención por parte de las feministas debido a la naturaleza femenina de esta figura. Autoras feministas de distintas Iglesias han trasladado los resultados de la investigación bíblica sobre los discursos sapienciales del primitivo judaísmo y del cristianismo al lenguaje de la canción, la poesía, el relato, el arte y el rito. Esta atención práctica y creativa que las feministas prestan a la divina figura femenina de la Sabiduría ha despertado el interés del público por los resultados de la investigación sobre la literatura sapiencial bíblica, pero también ha suscitado objeciones públicas.

En 1993, por ejemplo, tuvo lugar en Minneapolis un congreso auspiciado por feministas protestantes en el que la Divina *Sophia*, además de concentrar la atención de las ponencias presentadas, fue invocada y celebrada en la oración y la liturgia. Este Congreso de Re-Imaginación se convirtió en el acontecimiento ecuménico más controvertido de las últimas décadas. Los conservadores afirmaron que ponía en peligro los cimientos mismos de la corriente dominante del protestantismo estadounidense. La reacción de la Derecha Cristiana fue tan virulenta que una mujer se vio obligada a abandonar el cargo de alta responsabilidad que desempeñaba en su Iglesia y varias otras tuvieron que hacer frente a graves dificultades[7]. Esta batalla pone de manifiesto la importancia que la Divina *Chokmah-Sophia-Sapientia*-Sabiduría tiene en la autocomprensión actual del cristianismo.

Algunas teólogas feministas europeas han planteado serias objeciones históricas y teológicas a los intentos de recuperar los primitivos discursos sobre la Sabiduría con el fin de revalorizar a la «Dama[8] Sabiduría». Arguyen que hay que rechazar la figura de la Divina Dama Sabiduría, porque se trata de una creación de la elite masculina que no responde más que a intereses misóginos y elitistas. Según estas pensadoras, la fascinación de algunas teólogas feministas por la Sabiduría-*Sophia* está desenfocada: la especulación sapiencial es un fenómeno propio de los círculos de la elite masculina de Israel y no hace

7. Cf. [N. J. BERNEKING y P. C. JOERN (eds.)] *Re-Membering and Re-Imagining*, Pilgrim Press, Cleveland 1995.
8. El término inglés «lady» puede ser traducido como «dama», en correspondencia con «gentleman» (*caballero*), o como «señora», en correspondencia con «lord» (*señor*). Puesto que en la argumentación de la autora parece prevalecer la asociación *gentleman-lady*, nos hemos decidido por la primera posibilidad, aunque ocasionalmente también emplearemos la segunda [*N. del Traductor*].

sino reflejar los intereses de tales círculos. También llaman la atención sobre los posibles peligros teológicos anejos a ese tipo de lenguaje e imaginación bíblicos.

La espiritualidad del Divino Femenino que encomia el ideal de la «Dama» tiene una larga tradición en las religiones bíblicas y todavía resulta omnipresente en la espiritualidad feminista. El Eterno Femenino o el culto a la Verdadera Feminidad, al que yo denomino discurso de la «Dama Blanca», se desarrolló conjuntamente con la colonización occidental y con el romanticismo, fenómenos históricos y culturales que ensalzaron a las mujeres o damas europeas, cristianas, blancas y de clase alta como paradigma de feminidad civilizada y culta. Esta ideología contribuyó a legitimar la exclusión de las mujer*s de clase alta de las posiciones de poder tanto en la sociedad como en la Iglesia, convirtiéndolas al mismo tiempo en representantes coloniales que transmitían la cultura y la civilización europeas a los pueblos que eran tenidos por salvajes.

Esta imagen del Eterno Femenino –el culto a la «Dama»– es una proyección de la elite occidental de «caballeros» y clérigos cultos, que, con la intención de conservar una esfera especial para las mujer*s blancas de clase alta, insistió en que la naturaleza de las mujer*s complementa a la de los varones. El objetivo que persigue esta construcción ideológica no es la liberación de todas y cada una de las mujer*s, sino el desencadenamiento de lo femenino reprimido con vistas a perfeccionar a los varones. Este culto a la «Dama Blanca» se presentaba –y sigue presentándose– acompañado de una espiritualidad de autoalienación, sumisión, servicio, abnegación, dependencia, poder manipulador, murmuración, impotencia, belleza y cuidado corporal, doblez y desamparo: actitudes «femeninas» que son inculcadas a través de la socialización cultural, la dirección espiritual y disciplinas ascéticas como la dieta y la cirugía estética. Con ayuda de la espiritualidad bíblica tradicional, a las mujer*s se les insta bien a interiorizar que no han sido creadas a imagen divina, porque D**s no es Ella, sino Él: Señor-Amo (de esclavos)-Padre-Varón, bien a confiar en que, si son fieles a su vocación religiosa y cultural de complementar y completar al Divino Otro, terminarán encarnando al Divino Femenino. En ambos casos, las estructuras religiosas y culturales de autoalienación y dominación son legitimadas por la espiritualidad sapiencial bíblica y por la elaboración teológica de lo Divino como Señor.

Las feministas que se oponen a la acentuación de la tradición bíblica sapiencial señalan también que esta tradición se halla permanentemente bajo sospecha, no sólo en cuanto tradición masculina y

elitista, sino también porque opone de una manera dualista la mujer «buena» a la mujer «mala»[9]. Una tradición tan misógina no puede tener el más mínimo interés por la justicia. Sin embargo, otras exegetas especializadas en literatura sapiencial han impugnado –con razón– una valoración tan negativa de las tradiciones de la Sabiduría. Además de llamar la atención sobre el hecho de que los discursos sapienciales están impregnados por las enseñanzas sobre la justicia[10], sostienen que, en el siglo I, las tradiciones profético-apocalípticas y las tradiciones sapiénciales se entremezclaron, integrándose unas en otras y experimentando cambios. Las tradiciones sapienciales propugnan un talante cosmopolita capaz de respetar las particularidades locales sin tener que renunciar a la pretensión de universalidad.

Además, las defensoras de la Sabiduría arguyen que las tradiciones sapienciales se han democratizado hace mucho tiempo y que gran parte de las tradiciones sapienciales de los evangelios reflejan una sabiduría popular que bien podría haber sido elaborada por y para mujer*s. Finalmente, sugieren que las objeciones histórico-exegéticas feministas a la revitalización feminista de la Divina *Chokmah-Sophia-Sapientia*-Sabiduría podrían estar originadas también por diferencias confesionales y por la adhesión a la teología neo-ortodoxa.

Asimismo, una mirada más aguzada a las tradiciones sapienciales bíblicas revela que en ellas la Divina Sabiduría no es caracterizada principalmente como la «Dama». La Sabiduría es una figura cósmica que se complace en la danza de la creación, una «maestra» artesana y una preceptora de justicia. Guía a su pueblo y lo acompaña en su caminar a través de la historia. Al contrario de lo que se espera de las damas, alza la voz en lugares públicos, convocando a quien desee escucharla. Salva fronteras, celebra la vida y alimenta a quienes se convierten en amigos suyos. Su casa cósmica carece de paredes, y la mesa está preparada para todas y todos.

Por eso, sugiero que los discursos bíblicos sobre la Divina Sabiduría siguen teniendo significado en la actualidad, no sólo porque constituyen una rica fuente de lenguaje femenino sobre D**s, sino debido a que proporcionan un marco para la elaboración de una teología ecológica y feminista de la creación, así como para una espiri-

9. Sin embargo, para ser justos con las tradiciones sapienciales, es necesario señalar que las tradiciones proféticas y apocalípticas son igualmente sospechosas, porque también están impregnadas de prejuicios kyriocéntricos.
10. Cf. también C. V. CAMP, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Bible and Literature 11, Almond, Sheffield 1985.

tualidad bíblica de sustento y lucha. Asimismo, encarnan un talante creyente que, lejos de excluir otras visiones religiosas, puede ser entendido como parte de las mismas, pues en todas ellas se celebra a la sabiduría/Sabiduría. Los más antiguos rastros de la *Sophia* que aún pueden ser percibidos en los márgenes de las primeras obras cristianas insinúan una perspectiva que combina tradiciones judías proféticas, sapienciales y relativas a la *basileia* (palabra que designa el ámbito político de D**s o el sueño divino de una creación y un mundo transformados) como elementos centrales de una visión religiosa –política, abierta, cosmopolita– de la lucha y el bienestar para todas las personas. En resumen: la espiritualidad bíblica de la sabiduría/Sabiduría es una espiritualidad de caminos y viajes, de lugares públicos y fronteras abiertas, de sustento y celebración. Es una espiritualidad que brinda alimento para hacer frente a las luchas por la justicia, una espiritualidad que cultiva la creación y la vida en plenitud.

El objetivo de la enseñanza de la Sabiduría consiste en imponer una cierta forma de orden en la miríada de experiencias que determinan la identidad de una persona, capacitándola así para hacer frente a la vida. La enseñanza de la Sabiduría brinda una orientación para actuar correctamente, para saber qué hacer y en qué momento. Implica comprometerse en juicios de valor que instan a seguir un determinado curso de acción. Veracidad, fidelidad, amabilidad, honestidad, independencia, autocontrol, justicia; todas estas actitudes son las que hacen andar por los caminos de la Sabiduría. Dicho brevemente: la Sabiduría plantea como promesa la plenitud y la posibilidad de una «vida buena»; es una búsqueda de justicia y orden en el mundo que puede guiarse por un discernimiento basado en la experiencia. La enseñanza de la Sabiduría no disocia la fe y el saber, no divide el mundo en una esfera religiosa y otra secular, sino que proporciona un modelo para vivir una «mística de lo cotidiano».

El espacio radicalmente democrático donde se aprende la Sabiduría

Considerar la Biblia desde el paradigma del hogar abierto y cosmopolita de la Divina Sabiduría, de su danza espiral, nos permite conceptuar la Escritura como un prototipo inconcluso más que como un arquetipo que debe ser repetido en cada generación. Nos exige concebir, por una parte, la Biblia como escenario de una lucha por el significado y, por otra, la interpretación bíblica como debate y discusión

más que como trascripción de la inmutable e inerrante palabra de D**s. Esto, a su vez, exige repensar las nociones de lucha, debate y discusión, que suelen ser entendidas como batalla, combate y competición. Dentro del espacio radicalmente democrático de la Sabiduría-Espíritu, la lucha puede ser vista como lo que convierte el conflicto en oportunidad; y el debate y la discusión, como acontecimientos que propician la diferencia y el respeto a la diversidad de voces. Siempre y cuando no los entendamos como formas hostiles y belicosas de comunicación, podemos practicar el debate y la discusión como medios retóricos de clarificar las diferencias, tanto prácticas como teóricas, y de respetar la diversidad de voces y perspectivas feministas en cuanto factor que, lejos de debilitar, vigoriza las variadas luchas contra las relaciones kyriarcales de dominación.

Además, concebir la Biblia como nutricio pan para el camino, y la investigación bíblica como búsqueda de la Divina Sabiduría en las palabras de la Biblia, entre ellas y más allá de ellas, exige una comprensión alternativa del lenguaje y de los textos. Los especialistas en la materia distinguen dos concepciones muy diferentes del lenguaje, a las que denominan modelo de transmisión y modelo dialógico. La lectura literalista de la Biblia asume, tanto por lo que respecta al lenguaje como a los textos, un modelo de transmisión que implica la traducción (o «codificación») de una idea (la Palabra reveladora) en una señal (la Biblia) por un emisor (D**s), la transmisión de esta señal a un receptor (lectores e intérpretes de la Biblia) y la decodificación de la señal en un mensaje (religión, dogma, historia, ética, etcétera) por el receptor.

Este modelo de transmisión o conducción determina en su mayor parte nuestra idea de la comunicación. El lenguaje funciona a modo de conducto que transfiere el pensamiento corporalmente de una persona a otra. Los discursos autoritativos, como puedan ser los que se recogen en la Biblia y los que se elaboran acerca de ella, dan por sentado que las unidades de habla y sus significados quedan fijados de una vez para siempre y no son modificables por mucho que entren en contacto con nuevas voces y situaciones. En vez de actuar como generador de nuevos significados, un texto autoritativo, como es la Biblia, exige nuestra adhesión incondicional.

A diferencia de la función unívoca que esta visión atribuye al lenguaje y a los textos, el segundo tipo de teoría lingüística no los equipara a un conducto, sino a un diálogo. El lenguaje no es un vínculo pasivo en la transmisión de una información inmutable ni un mensaje inequívoco entre el emisor y el receptor. La función que le correspon-

de es, más bien, la de generar nuevos significados. En esta segunda visión del lenguaje y de los textos, la Biblia puede ser entendida como una «unidad de habla» que refleja tanto la voz que la produce como las voces a las que se dirige. Concebir la Biblia y su interpretación según el modelo dialógico del lenguaje y de los textos, en vez de según el modelo de la conducción, permite reconocer los nuevos significados creados por la diversidad y heterogeneidad de voces bíblicas, así como los de las «contrapalabras» generadas por la interpretación de la Biblia.

¿Qué ha de hacerse, pues, para aprender a danzar en el espacio abierto de la Sabiduría? Hay diferentes maneras de aprender los pasos y movimientos de la danza del círculo hermenéutico. Los cuatro modelos pedagógicos que presentamos a continuación son los modelos hegemónicos de instrucción y aprendizaje. Estos cuatro modos masculino-mayoritarios de aprendizaje necesitan ser complementados y reemplazados –así reza mi tesis– por un modelo pedagógico radicalmente democrático. Dado que su objetivo no es sólo preparar especialistas, sino también capacitar «ciudadanos» que puedan participar activamente en la deliberación bíblica y en los procesos autónomos de toma de decisiones, los estudios bíblicos feministas pretenden derribar los muros que separan a los especialistas en Biblia del lector medio.

El *primer modelo* de aprendizaje y adquisición de conocimientos es el tradicional modelo descriptivo, basado en la «acumulación» y «absorción» de hechos. En este modelo de educación y comunicación, los autores o profesores son los expertos que recopilan y depositan en las páginas de sus libros o clases todos los conocimientos y hechos disponibles. Los lectores o alumnos absorben estos conocimientos aceptándolos y memorizándolos. Cuando quieren demostrar sus conocimientos sobre algún tema, no tienen más que repetirlos. El pedagogo brasileño Paulo Freire califica este modelo de «bancario», porque trata los conocimientos como si fueran fondos monetarios. El autor o profesor es el propietario de los activos y deposita conocimientos en los lectores o alumnos, que son considerados receptáculos pasivos. Al igual que el capital, el conocimiento puede ser poseído, vendido o acumulado.

El autor o profesor tiene autoridad para garantizar el valor de los conocimientos que los lectores o alumnos reciben y depositan en su memoria. Los exámenes están pensados para determinar si éstos pueden repetir los conocimientos almacenados en los libros de texto o en los apuntes de clase. Los planes de estudio y los requisitos curriculares garantizan que todos los conocimientos que se consideran esenciales y necesarios sean transmitidos y memorizados. Si ves esta obra como un libro de texto y piensas que contiene todo lo que necesitas saber sobre hermenéutica bíblica feminista, tu mayor preocupación será tomar notas y asegurarte de que estudias todos los temas principales para estar preparada para el próximo examen o trabajo.

El *segundo modelo* de aprendizaje aboga por el método maestro-aprendiz. En este modelo de aprendizaje y lectura, el autor o profesor es el experto que sirve de arquetipo a sus lectores o alumnos. Este modelo es habitual en los cursos y seminarios de doctorado. Los estudiantes siempre me piden, por ejemplo, que no me limite a presentar el esbozo teórico de los temas, sino que «aplique» los métodos y teorías de interpretación analizando y haciendo exegesis de algún texto. Creen que aprenderán el arte de interpretar imitando a la «maestra».

En este modelo, los alumnos o lectores no se centran en el contenido del libro o texto tanto como en el primer modelo. Les interesan más bien las técnicas de exegesis y explicación. Estos métodos son vistos como reglas y normas que, en caso de ser observadas, garantizan el descubrimiento del auténtico significado del texto. Los alumnos o lectores creen que la verdad puede ser establecida con certeza si se conocen los métodos adecuados y se está en condiciones de usarlos con limpieza y habilidad. El autor o profesor es el «maestro» o experto que domina los métodos y conoce la respuesta a cualquier pregunta. Si éste es tu modo de aprendizaje, lo que esperas de este libro (o curso) es que te enseñe a hacer interpretación bíblica feminista de manera correcta, de suerte que seas capaz de desentrañar el significado verdadero de los textos.

El *tercer modelo* de aprendizaje es el modelo del consumidor o enfoque de *buffet*. En este modelo, los lectores o alumnos eligen y seleccionan lo que les parece útil. Compran libros o se matriculan en cursos como quien compra coches o ropa, bien por utilidad, bien por diversión. En la Harvard Divinity School, por ejemplo, cada semestre comienza con un «periodo de compras», durante el cual los estudiantes van de clase en clase de modo análogo al de los lectores revisando una tras otra las estanterías de una librería en busca del más informativo, novedoso, digerible o atrayente manjar.

En este modelo, los autores o profesores no sólo tienen que actuar como expertos o maestros, sino también como vendedores duchos en hacer publicidad de su mercancía. El semestre, paralelamente a su comienzo con un periodo de compras, termina con una sesión en la que los estudiantes (a modo de consumidores) rellenan cuestionarios de evaluación en los que evalúan la actuación del profesor, la calidad de

los materiales de lectura y la justicia del sistema de calificación. De igual manera que los libros se juzgan por sus ventas o por el tiempo de permanencia en la lista de *best-sellers* del *New York Times*, los congresos, seminarios y grupos de estudio de la Biblia se juzgan según el número de participantes que atraen. Si te riges por este modelo, tal vez hayas comprado este libro o te hayas apuntado a este curso porque, por una razón u otra, crees útil saber algo sobre interpretación bíblica (feminista); y, si quedas satisfecha, se lo recomendarás a tus amigas.

El *cuarto modelo* o enfoque de aprendizaje podría ser denominado modelo terapéutico. En este modelo, los libros o seminarios se seleccionan y evalúan según hagan o no «sentirse bien». Los libros, cursos o seminarios no deben ser demasiado exigentes; lo importante es que satisfagan las necesidades de quienes los leen o participan en ellos. Los libros o encuentros religiosos, en particular, son juzgados con frecuencia atendiendo exclusivamente a si resultan espiritualmente edificantes o estéticamente placenteros. De ahí que abunden los libros sobre las más diversas formas de espiritualidad.

Las interpretaciones de la Biblia, en particular, deben interpelar a las personas que las leen y satisfacer sus necesidades y anhelos espirituales. El propósito de estos textos es ofrecer seguridad y certeza en un mundo en continuo cambio y en una sociedad alienante. Los libros y cursos sobre cómo orar y meditar con la Biblia gozan de mucha mayor estima que aquellos otros que intentan estimular una aproximación crítica a ella. La Biblia se convierte en un oráculo de orientación espiritual que ayuda a sus lectores a aceptar y asumir las exigencias de la vida cotidiana. Si estás interesada en este libro porque deseas satisfacer tus necesidades emocionales y espirituales, tal vez te decepcione la aproximación a la Biblia que aquí desarrollo, más centrada en un cuestionamiento crítico de la misma que en intentar persuadirte de que la aceptes sin más.

Estos cuatro modelos pedagógicos o enfoques de aprendizaje masculino-mayoritarios deben ser analizados también desde la perspectiva de género. En los dos primeros, la producción de conocimiento se halla codificada en una clave culturalmente masculina en la medida en que tanto uno como otro acentúan la maestría, la pericia y el control del conocimiento. Ambos enfoques encajan bien en el mundo académico y en la Iglesia masculino-mayoritarios, que hasta hace bien poco excluían a las mujer*s de la producción autoritativa de conocimiento. Estos dos primeros modelos de aprendizaje no sólo definen al autor o profesor desde una perspectiva masculina, sino que conciben a los lectores o alumnos en términos culturalmente femeninos.

Los dos últimos modelos pedagógicos, el del consumidor y el terapéutico, se hallan codificados en clave femenina. Conciben al agente desde un punto de vista culturalmente femenino que privatiza el conocimiento en general y el conocimiento bíblico-teológico en particular, convirtiéndolos en mercancía fácil de conseguir. Estos modelos definen a los lectores o alumnos como consumidores o pacientes que adquieren conocimientos religiosos para uso, disfrute y edificación privados. Sin embargo, ninguno de estos enfoques puede ser considerado una experiencia educativa feminista y liberadora.

Puesto que todas, en un momento u otro, hemos tenido experiencia de estos cuatro enfoques de aprendizaje, en este libro te invito a iniciarte en un modelo distinto de lectura y aprendizaje capaz de integrar los aspectos positivos de los cuatro modelos sin sucumbir a sus poderes alienantes y deformadores.

En vez de preocuparse por transmitirles el poder de interpretación, el mundo académico suele negar al llamado público popular y a los estudiantes las herramientas necesarias para analizar las ideologías, los discursos y los conocimientos que configuran su identidad y determinan sus vidas. En vez de habilitar a los alumnos o lectores como pensadores críticos, el estamento educativo y editorial en general y el ámbito bíblico académico en particular suelen fomentar la autoalienación y la adaptación a los valores y costumbres de las sociedades y religiones kyriarcales hegemónicas.

El aprendizaje de los caminos de la Sabiduría

A un modelo radicalmente democrático, emancipador y feminista de educación no le preocupa tanto ayudar a los alumnos o lectores a interiorizar las enseñanzas bíblicas tradicionales y el conocimiento científico masculino-mayoritario cuanto avivar su capacidad de pensamiento crítico y su autoestima. Los presupuestos básicos de este modelo son que el conocimiento está públicamente disponible para toda persona capaz de pensar y que cada cual tiene algo que aportar al conocimiento. Como señala Ralph Ellison, una democracia no sólo requiere procedimientos e instituciones democráticas, sino un tipo especial de visión de futuro e imaginación cívica.

Una de las contribuciones más importantes de la teología reformada del siglo XVI fue su insistencia en la democratización radical de la lectura de la Biblia. Los reformadores pusieron la Biblia en manos de todos y subrayaron que no es necesario tener estudios superiores

para entenderla. Análogamente, la mejor manera de entender el estudio liberacionista y feminista de la Biblia en una clave sapiencial radicalmente democrática es resaltando su insistencia en que todas y cada una de las mujer*s son intérpretes competentes de la Escritura. Este modelo promueve la lectura crítica de la Biblia por parte de las mujer*s en tanto en cuanto las insta a examinar sus propios presupuestos y ubicaciones sociales. El estudio feminista de la Biblia aspira a liberarse de los prejuicios culturales y religiosos y se esfuerza por reemplazarlos por argumentos críticos que apelen tanto a la razón como a las emociones. Fomenta el autoexamen y la capacidad para ponerse en la piel de otras personas, semejantes a nosotras y a la vez diferentes de nosotras, y contemplar el mundo desde su punto de vista. Nos urge a procurar que ningún libro –ni siquiera la Biblia– ni ningún autor o profesor se convierta en «autoridad» incuestionable.

El filósofo estoico romano del siglo I d.C. Séneca hizo la siguiente admonición a uno de sus alumnos, que confiaba en la autoridad de los «grandes hombres» y los «grandes libros»:

> «"Esto dijo Zenón": ¿y tú, qué? "Esto dijo Cleantes": ¿y tú, qué? ¿Hasta cuándo te moverás al dictado de otro? Ejerce tú el mando, expón alguna idea que llegue a la posteridad, ofrece algo y que sea de tu repuesto... Pero no es lo mismo recordar que saber. Recordar supone conservar en la memoria la enseñanza aprendida; por el contrario, saber es hacer propia cualquier doctrina sin depender de un modelo ni volver en toda ocasión la mirada al maestro. "Esto dijo Zenón, esto Cleantes". Que medie alguna distancia entre ti y el libro» (Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, libro IV, epist. 33).

En vez de estar pendiente de los «grandes libros» y los «grandes hombres», el modelo radicalmente democrático de lectura y aprendizaje bíblico en el hogar abierto de la Sabiduría propicia el cuestionamiento crítico y el debate con el fin de poder llegar a un juicio deliberativo acerca de las contribuciones de la Biblia al bienestar de todas y cada una de las personas, a la autodeterminación y la autoestima democrática. Tiene que ver más con la elección, la deliberación y la capacidad de hacerse cargo de la propia vida y del propio pensamiento que con el control, la dependencia, la obediencia y la receptividad pasiva. Su forma de razonar no es combativo-competitiva, sino deliberativa: más que refugiarse en el positivismo, el dogmatismo o el relativismo para evitar hacer frente a las diferencias, auspicia el diálogo sobre los valores y las creencias más importantes para nosotras.

En este modelo sapiencial de aprendizaje, el pensamiento y el estudio, lejos de ser positivistas y dogmáticos, se orientan al análisis y a la resolución de problemas; antes que relativistas, son perspectivistas. De índole contextual y cooperativa, se basan, por una parte, en el reconocimiento de que nuestra propia perspectiva y nuestro propio saber se hallan limitados por nuestra ubicación sociorreligiosa y, por otra, en la convicción de que las diferencias enriquecen el pensamiento y la vida. La verdad y el sentido no vienen dados sin más ni son una revelación oculta, sino que se alcanzan a través de prácticas deliberativas críticas. En resumen: para ser capaces de comprometernos constructivamente con la diferencia y la diversidad inherentes a la Biblia y a los contextos en que se desarrollan nuestras vidas, necesitamos tomar conciencia de los riesgos del pensamiento unidimensional que pretende hallar en la Escritura respuestas precisas y soluciones definitivas.

El espíritu de la pedagogía científica y valorativamente neutra se configura, por el contrario, dentro del sistema de valores de la autoridad patriarcal, según el cual los alumnos o lectores absorben sin rechistar los materiales sobre los que diserta el profesor o autor. Frente a ello, el modelo feminista y radicalmente democrático de aprendizaje pretende fomentar un estilo de aprendizaje y lectura de la Biblia que no inhiba el pensamiento democrático. Reconociendo la importancia de la experiencia y de la pluralidad de voces, emociones y valores en el proceso educativo, apoya y consolida modos democráticos de razonamiento.

Page duBois llama la atención sobre el hecho de que los tradicionales modos hegemónicos de indagación participan de un estilo de razonamiento competitivo y combativo. El modo de cerciorarse de la verdad por el que se decantan es el debate de confrontación, con vistas al cual es necesario armarse de argumentos capaces de resistir incluso el ataque más mordaz. Esta forma de razonar y argumentar puede ser comparada a la práctica de los interrogatorios judiciales, a los métodos de arresto y castigo, a las «artes policiales», a la «división, escisión, fragmentación del cuerpo lógico, proceso que se asemeja a la tortura»[11].

El tipo de diálogo platónico que prevalece en la hermenéutica bíblica sitúa la verdad en la mente del maestro, que controla tanto la pregunta como la respuesta. La búsqueda de la verdad requiere un arduo esfuerzo, pues hay que perseguirla y sacarla a la luz por medio de un insistente interrogatorio. Sin embargo, como muestra Martha

11. P. DUBOIS, *Torture and Truth*, Routledge, New York 2001, p. 13.

Nussbaum, este contexto jurídico-contencioso no es ingénito al diálogo platónico. Ubicado en un contexto retórico-deliberativo, el interrogatorio crítico y el debate no tienen por qué estar orientados al «triunfo» en una supuesta contienda, sino que pueden centrarse en la ponderación y evaluación de argumentos con vistas a concebir y formular una lectura de la Biblia que promueva el bienestar de todas las personas. Uno de los mayores retos del estudio feminista de la Biblia consiste en desenmascarar los mecanismos y las implicaciones de los modos opresores de producción del conocimiento. Las mujer*s y otros grupos de personas que no disponemos de voz en los ámbitos teológicos debemos aprender a desmitificar las estructuras dominantes de conocimiento con el fin de encontrar nuestra propia voz intelectual, tomar decisiones personales y vivir con gozo nuestro trabajo intelectual.

Sin embargo, las mujer*s sólo seremos capaces de conseguir estas metas si nos comprometemos en la transformación de los actuales paradigmas masculino-mayoritarios de producción de conocimiento bíblico. Hemos de apostar por un paradigma diferente, participativo y radicalmente democrático de aprendizaje y lectura de la Biblia, que permita a los alumnos o lectores colaborar con los profesores o autores tanto en la creación como en la comunicación de los contenidos y los métodos del conocimiento bíblico. En semejante modelo político de aprendizaje ubicado en la *ekklesía de mujer*s*, las profesoras o autoras, así como las alumnas o lectoras, son conscientes de que el conocimiento es poder y de que es posible ponerlo al servicio tanto de la dominación como de la liberación. En cuanto feministas, sin embargo, no definimos el poder desde la perspectiva masculino-mayoritaria, esto es, como control sobre los demás, sino de una manera radicalmente democrática, como energía que confiere vigor a la vida y nos empuja hacia adelante. Olvidado ya el ideal de la interacción colectivista «sin líderes», la pedagogía feminista ha pasado, en el curso de la última década, a reconocer la autoridad que infunde vigor y energía y a poner los cimientos de una concepción democrática del poder y del liderazgo alternante.

Así, por ejemplo, un grupo feminista italiano de Milán[12] ha propuesto el concepto de «madre simbólica», que reconoce la existencia de diferencias de poder debidas a la experiencia, la pericia, la edad, etcétera, entre, pongamos por caso, profesoras y alumnas. De ahí que

12. Cf. [M. C. Marcuzzo y A. Rossi-Doria (eds.)] *La ricerca delle donne: Studi feministi in Italia*, Rosenberg, Turín 1987.

la libertad feminista no se defina de modo libertario como libertad de toda constricción. Antes bien, implica una deuda personal y social contraída con otras mujer*s. Sin embargo, la deuda simbólica que cada mujer* tiene con otras mujer*s no es concebida por esta rama del feminismo desde un punto de vista radicalmente democrático, sino más bien con ayuda del concepto individualista y culturalmente femenino-tipado[13] de «madre simbólica».

Yo sugiero que el desarrollo conceptual de la «deuda con otras mujer*s» no debería llevarse a cabo en el marco de una diferencia femenina esencial, que responde a una perspectiva de género, sino más bien en el espacio radicalmente democrático inaugurado por las luchas de liberación de los pueblos marginados en busca de libertad y autonomía. Inspirándome en la escritora amerindia Paula Gunn Allen, preferiría ubicar tal mediación simbólica dentro de la tradición radicalmente democrática de las «amigas de la Sabiduría», la tradición de las mujer*s sabias y valientes que ella denomina «tradición de la abuela»[14].

Insertas en la sapiencial y radicalmente democrática «tradición de la sociedad de la abuela», podemos abordar los textos y las perícopas bíblicos como discursos retóricos elaborados en el marco de un modelo dialógico y democrático de aprendizaje. Tal modelo integra la experiencia y la imaginación, la emoción y los sentimientos, el juicio valorativo y la imaginación utópica, por una parte, con la indagación crítica, el rigor científico, la claridad intelectual y la persuasión responsable en el proceso de interpretación, por otra.

Además, un enfoque feminista radicalmente democrático abre la posibilidad de reivindicar la subjetividad y la actividad de las mujer*s en textos, culturas y religiones kyriarcales. Al igual que Alicia Suskin Ostriker, quien se describe a sí misma como «disidente y poetisa, como judía, mujer y (me atrevo a decir) ser humano», yo también insistiría en que tal enfoque radicalmente democrático

13. La autora emplea aquí el neologismo «feminine-typed», que deriva de «stereotyped» según el mismo principio al que responde «malestream» [*N. del Traductor*].

14. Algunas de mis lectoras objetan que la sociedad «de la abuela» también se inscribe en un marco esencialista y de género. Sin embargo, creo que esto no es cierto, ya que la relación que mantenemos con nuestras abuelas tiene que ver con las raíces familiares y la historia, no con la inmediata dependencia materna. Además, mientras que la maternidad ha sido culturalmente idealizada e institucionalizada con el objetivo de limitar la identidad y el margen de elección de las mujer*s, no puede decirse lo mismo de la figura de la «abuela». Antes al contrario, la discriminación por razones de edad es cada vez mayor en la cultura occidental, y las mujer*s mayores, en vez de ser respetadas y admiradas por la sabiduría que han atesorado a lo largo de su vida, son excluidas y ninguneadas.

«...se ocupa tanto teórica como prácticamente de la cuestión de qué sucederá cuando la imaginación espiritual de las mujeres –ya se llamen a sí mismas judías o cristianas, paganas o ateas, brujas o adoradoras de la Gran Diosa– sea liberada en el lenguaje y en la historia... Como cualquiera que viva en una cultura patológica, me siento desesperadamente desgarrada durante buena parte del tiempo. Pero me esfuerzo por curarme. Debo hacer frente, pues, a lo que me resulta perjudicial; mas no basta con ello»[15].

Suskin Ostriker aboga a renglón seguido por una lectura revisionista de la Biblia que ponga fin a la «simple contraposición entre texto masculino y féminas escritoras» y señala que las «re-imaginaciones» de la Biblia que llevan a cabo las mujeres están «prohibidas y a la vez son sugeridas por el propio texto y la propia tradición a los que desafían». En su opinión, una lectura revisionista de estas características consta de «tres formas que, en ocasiones, se traslapan: la hermenéutica de la sospecha, la hermenéutica del deseo y la hermenéutica de la indeterminación». Arguye que la hermenéutica del deseo, a la que caracteriza como «ver aquello que se necesita ver», ha sido practicada siempre en la exegesis bíblica tradicional; asimismo, sostiene que la hermenéutica de la indeterminación, que fomenta la pluralidad de lecturas, será de máxima importancia en el futuro:

«A la civilización humana le interesa que haya pluralidad de lecturas. Lo venimos comprobando al menos desde el siglo XVIII, cuando se inventó la noción de tolerancia religiosa para evitar que las sectas cristianas se mataran entre sí. La noción de tolerancia étnica vino después... La mayoría de las personas necesita respuestas "correctas", como también razas "superiores"... En este momento concreto, da la casualidad que las feministas y otros grupos socialmente marginales estamos batallando en pro de la pluralidad cultural. Con todo, se trata de una reivindicación que ejercemos en nombre de la humanidad, que viviría mucho más feliz, creo yo, si superara su adicción a las soluciones definitivas»[16].

A causa de la necesidad humana, demasiado humana, de usar la Biblia para reafirmar nuestra identidad frente a la de los demás y sentirnos superiores; a causa de nuestra necesidad de usar la Biblia como cobertura de seguridad, como vía para controlar lo Divino o como

15. A. S. OSTRIKER, *Feminist Revision and the Bible*, Blackwell, Cambridge 1993, p. 30.
16. *Ibid.*, pp. 122-123.

medio para adquirir, con valor de privilegio exclusivo, un conocimiento revelado, continuamente nos sobreviene la tentación de levantar muros de seguridad y dejar fuera a quienes no son como nosotras. La feminista judía Asphodel Long advierte del veneno que puede haber dentro de esos muros cuando la Biblia se compara

«...a un espléndido jardín de vistosas plantas –unas en flor, otras grávidas ya de fruto, aún otras en capullo o tal vez mera simiente– a la sombra de antañones y exuberantes árboles. Sin embargo, sobre la tierra que da vida a este edén ha sido rociado el veneno... Este veneno no es otro que el de la misoginia, el odio a las mujeres, esto es, a la mitad de la raza humana»[17].

De ahí que la investigación bíblica feminista, sobre encomiar los textos e interpretaciones en los que resuenan voces diversas, se esfuerce por desenmascarar el «veneno» del racismo, la misoginia, la homofobia, la pobreza y el imperialismo que acecha en los textos bíblicos y en sus interpretaciones. Intenta anteponer a todos los textos bíblicos la advertencia: «¡Cuidado! ¡Puede ser nocivo para tu salud y tu supervivencia!». La religión institucionalizada y las instituciones académicas siempre han levantado –y todavía siguen levantando– altos muros de exclusión y protección. No sólo cultivan la belleza del jardín, sino también, en la medida en que truecan la sabiduría viva por la autoridad kyriarcal que reclama obediencia y sumisión de la voluntad y el intelecto, sus venenosos frutos de misoginia y kyriarcado. Los estudios bíblicos feministas pretenden, por el contrario, desenmascarar el potencial deletéreo que encierra la Biblia: intentan achicar y derribar los muros canónicos o disciplinarios para disfrutar de la libertad que llega con la brisa del Espíritu y del alimento que brindan las palabras de la sabiduría/Sabiduría.

El paradigma sapiencial-emancipador de interpretación bíblica

Para participar con la Sabiduría en la danza espiral de la interpretación bíblica, debemos prestar atención no sólo al lenguaje y a los modelos pedagógicos habituales en los estudios bíblicos, sino también a la manera en que leemos y entendemos. Quienes sabemos leer solemos

17. A. P. LONG, *In a Chariot Drawn by Lions: The Search for the Female in Deity*, The Woman's Press, London 1992, p. 195.

dar por supuesta la capacidad de leer. No somos conscientes de que, para poder comprender lo que dicen los textos, hemos tenido que aprender a abordarlos y leerlos; ni tampoco de que la forma en que abordamos y leemos la Biblia viene determinada por instituciones como la escuela, los medios de comunicación o las iglesias, sinagogas y mezquitas.

Incluso aquellas de nosotras que no leemos mucho o no somos capaces de leer en absoluto nos vemos afectadas por los patrones culturales de interpretación y por las «escuelas de lectura» que los refrendan. Tales «patrones de lectura» o «escuelas interpretativas» influyen poderosamente en la manera en que leemos la Biblia, porque ésta no es sólo la Sagrada Escritura de las personas que pertenecemos a las religiones bíblicas, sino también un clásico de la cultura occidental. Por eso, hemos sido formadas para «sacarle sentido» a los textos más abstrusos por el simple hecho de que se encuentran en la Biblia.

Estas convenciones e instituciones para «sacar sentido», que determinan la escucha y la lectura, la interpretación y la percepción de la Biblia, constituyen paradigmas de enfoque. Para ayudar a las mujer*s a tomar conciencia de los paradigmas de interpretación bíblica que nos han sido enseñados y que nosotras hemos interiorizado, elaboré hace ya más de veinte años un método de análisis o crítica de paradigmas. Las categorías de «paradigma científico» y «modelo heurístico», propuestas por Thomas Kuhn, ofrecen un marco teórico para comprender cómo leemos, escuchamos o interpretamos la Biblia. Según Kuhn, un paradigma expresa un *ethos* común y da origen a una comunidad de lectores, oyentes y observadores apoyada en instituciones y sistemas de conocimiento comunes.

La crítica de paradigmas se sirve de una tipología de prácticas cambiantes que configuran y determinan la disciplina de los estudios bíblicos y la interpretación bíblica en general. Tales paradigmas o «escuelas» pueden coexistir. No tienen por qué excluirse, sino que pueden desarrollar su trabajo al mismo tiempo, sirviéndose mutuamente de correctivo. Por eso, la hermenéutica sapiencial requiere que aprendamos no sólo a hacer exegesis de textos, sino a esbozar, desarrollar y enseñar tales paradigmas de interpretación. Para que se produzca un cambio de paradigma interpretativo en orden a la investigación, la lectura, la escucha o la observación es necesario que cambien las condiciones institucionales de interpretación y aparezca un enfoque diferente de exegesis bíblica. En el campo de la interpretación bíblica, un cambio tal de paradigma sólo podrá tener lugar, sin embargo, si tomamos conciencia de cómo se nos ha enseñado a leer, escuchar, observar e interpretar. Mientras que a todas nos han inculcado –y nosotras hemos interiorizado– las convenciones de lectura de uno o varios de los siguientes paradigmas de interpretación, sólo quienes somos feministas o liberacionistas hemos aprendido a llevar a la práctica el incipiente paradigma emancipador.

El paradigma revelatorio-doctrinal

El paradigma revelatorio-doctrinal, que concibe los documentos bíblicos como Sagrada Escritura y palabra revelada de D**s, ha dominado durante siglos la interpretación cristiana de la Biblia. Este paradigma de exegesis bíblica es el propio de las comunidades bíblicas de fe. La Biblia es, aunque de formas muy diferentes, el libro sagrado de judíos, cristianos y musulmanes. Puesto que escribo desde un punto de vista cristiano-católico, me limitaré a esbozar los distintos enfoques o modelos de interpretación que el estudio cristiano de la Biblia ha desarrollado a lo largo de su dilatada historia.

En el paradigma revelatorio-doctrinal, la Biblia desempeña una función reveladora. A través de la Escritura, D**s se dirige a nosotras con el propósito de despertar en nuestros corazones el amor a Él y al prójimo. A la interpretación bíblica le corresponde la tarea de descodificar el significado que pretenden transmitir los signos que conforman los textos bíblicos. Para sacar a la luz el significado revelatorio de los textos bíblicos, se han desarrollado dos métodos: el de tipología y el de alegoría. Ambos tienen su origen en la propia Biblia.

El método *tipológico* ve en los personajes o acontecimientos bíblicos prototipos de Cristo o de la Iglesia y los creyentes. Así, por ejemplo, Pablo concibe a Cristo como el Nuevo Adán o como el Nuevo Moisés. Según esta interpretación tipológica, la mujer* sirofenicia, verbigracia, se convierte en el prototipo de la Iglesia de los gentiles; y María, la madre de Jesús, en prototipo de la humanidad redimida.

El método *alegórico* no se preocupa tanto por el significado subyacente al texto cuanto por establecer el sentido espiritual profundo al que el texto remite. Por ejemplo, identifica el «monte santo» desde el que D**s habla en Sal 3,4 con Cristo o con la Iglesia. O, en lo que respecta a la parábola del buen samaritano, identifica al viajero que cae en manos de los bandidos con el alma, al sacerdote y al levita que pasaron de largo con los presbíteros y obispos, al posadero con Cristo, y a la posada con la Iglesia. Así pues, a cada detalle del relato se le atribuye un significado espiritual profundo. El método alegórico se

esfuerza por salvaguardar la integridad y el carácter sagrado del texto, especialmente en el caso de aquellos textos que hablan de D**s de una manera muy antropomórfica (humana).

Este método de interpretación antiguo y medieval busca establecer el cuádruple sentido de la Escritura: el significado literal (histórico), tropológico (moral), alegórico y anagógico (orientado al futuro) de los textos. El papa Gregorio Magno equiparó el acto de leer la Biblia a la construcción de una casa: sobre los cimientos históricos levantamos, con ayuda de la lectura espiritual, los muros, a los que luego damos color merced a la gracia de la enseñanza moral. Este método queda bien resumido en el siguiente poemilla:

> La letra nos habla de lo que D**s y nuestros antepasados hicieron,
> la alegoría nos descubre dónde se halla oculta nuestra fe,
> el sentido moral da normas para la vida cotidiana
> y la anagogía nos revela dónde terminaremos nuestros días.

La hermenéutica judía desarrolló un método de interpretación semejante, pero específico de ella, al que dio el nombre de *PaRDeS* (paraíso): *Peshat* escudriña el sentido propio del texto, *Remez* alude al sentido implícito o alegórico, *Derush* tiene que ver con la exegesis jurídica y narrativa e implica la comparación de términos procedentes de distintos pasajes, y *Sod* es el sentido místico del texto.

Con el humanismo renacentista y la Reforma protestante, este modo dinámico y abierto de interpretación medieval cambió. La Reforma enseñó que la «sola Escritura» (*sola scriptura*), que se interpreta a sí misma y puede ser entendida por cualquier persona, es el fundamento de la fe. Lutero usó el Evangelio como «canon» para determinar qué textos bíblicos debían pertenecer a la Sagrada Escritura y cuáles no, y propuso como vara de medida el principio dogmático de «lo que hace presente a Cristo».

Al introducir el dogma de la «inspiración verbal» y el principio de inerrancia bíblica, los sucesores ortodoxos de los reformadores fueron más allá que éstos. Insistieron en que la Biblia y la palabra de D**s son una sola cosa. De esta manera pudieron usar la Biblia como fundamento inerrante y fuente de pruebas textuales para un conjunto de convicciones dogmáticas. La interpretación se convirtió en un conjunto de reglas que permitían leer los textos de tal manera que corroboraran las correspondientes precomprensiones dogmáticas. Por su parte, el llamado movimiento pietista impugnó tal lectura objetivista de la Biblia, acentuando la experiencia personal y espiritual de los intérpretes.

A su vez, el fundamentalismo literalista insiste en que los valores morales y la verdad que proclama el mensaje bíblico son universales. Al igual que la ortodoxia y la ciencia modernas, el fundamentalismo sostiene que esa verdad puede ser concluyentemente establecida y probada. Así pues, hace hincapié en la inspiración verbal y concibe la Biblia como palabra directa e inerrante de D**s que ha de ser aceptada sin reservas por los cristianos. Este énfasis en la inerrancia verbal quiere servir como garantía de que la Biblia y su interpretación transcienden toda ideología y toda particularidad. Pero lo que en realidad hace es, por una parte, ocultar los intereses que subyacen tanto a los textos bíblicos como a sus interpretaciones y, por otra, reducir la fe –que es un camino de vida– al asentimiento intelectual. Tal positivismo de la revelación fomenta la creencia en la Biblia antes que la fe en D**s.

El fundamentalismo bíblico no sólo lee la Biblia a través de las lentes teológicas de la individualista y privatizada religión burguesa, sino que afirma con militante convicción que su enfoque es el único legítimamente cristiano. Con ello, vela el hecho de que las distintas comunidades cristianas y las distintas religiones bíblicas emplean la Escritura de manera diversa. Además, ignora la innegable realidad de la existencia, a lo largo de los siglos, de diferentes modelos de interpretación bíblica y de que aún hoy se siguen formulando otros nuevos. Aunque este dogmatismo biblicista reprocha a los grupos religiosos dominantes haber sucumbido a la modernidad y a la secularización, él mismo adopta como único enfoque genuinamente cristiano una concreta concepción moderno-racionalista de la religión y la Biblia. Por mucho que combata la religión liberal y la crítica bíblica modernas, no es sino –y, además, de medio a medio– un modo moderno de interpretación. Su talante se ha ido perfilando en la confrontación con la ciencia y el pensamiento crítico modernos.

El paradigma «científico»-positivista

El segundo paradigma de estudios bíblicos –el científico-factual– se desarrolló en el contexto de la Ilustración europea al margen del control y la autoridad de las Iglesias y en oposición a ellas. Su lugar socio-institucional es la universidad ilustrada. El principio científico de la Ilustración encontró su forma institucionalizada en la universidad moderna en cuanto paradigma empirista de conocimiento que da prioridad a las pruebas, los datos y la indagación empírica, esto es, a la

«lógica de los hechos». Esta lógica moderna se basa en la abstracción en aras del rigor, la evidencia y la precisión, y aspira a establecer un único sentido verdadero del texto con el fin de reclamar para sus interpretaciones universal aceptación. Sin embargo, las razones en que se apoya para ello no son teológicas, sino científico-metodológicas.

Aunque, con vistas a controlar el significado verdadero, legítimo y científicamente establecido de los textos, exige objetividad, indiferencia y neutralidad valorativa, no cabe duda de que el paradigma científico es eurocéntrico. Durante el último cuarto del siglo XIX, los estudios bíblicos intentaron probar, siguiendo el ejemplo de la historiografía europea y estadounidense, que, en cuanto disciplina académica, eran una ciencia objetiva en pie de igualdad con las ciencias puras. La historiografía científica pretendía supuestamente establecer «hechos» y «datos» con objetividad, al margen de consideraciones filosóficas o intereses políticos. Estaba decidida a ceñirse estrictamente a los hechos y pruebas, a no sermonear ni moralizar, sino a decir la nuda verdad; en suma, a narrar los acontecimientos tal como habían sucedido en realidad. La ciencia histórica es considerada, pues, una técnica para aplicar métodos críticos a la evaluación de fuentes, las cuales, a su vez, son entendidas como datos y pruebas. El precepto de evitar toda consideración teórica y todo concepto normativo en el encuentro directo con el texto sirve para asegurar que las explicaciones históricas resultantes sean precisas y objetivas y estén libres de todo vestigio ideológico.

Puesto que en los Estados Unidos la investigación bíblica se desarrolló, por lo que hace al último tramo del siglo XIX y al primero del XX, en el contexto político de varios juicios por herejía (por ejemplo, los juicios al presbiteriano David Swing en 1874, a Charles A. Briggs en 1891 y a Arthur Cushman McGiffert en 1900), la retórica de la objetividad indiferente tiende a rechazar cualquier expreso compromiso religioso, sociopolítico o teológico como «no científico». La aspiración de los estudios bíblicos en particular y de los estudios religiosos en general a alcanzar estatuto «científico» en el mundo académico y su afán por elaborar modos de indagación universales y libres de prejuicios constituyen una negación de su carácter retórico-hermenéutico y enmascaran tanto su ubicación socio-histórica como los intereses socio-políticos o eclesiásticos a los que responden.

En la medida en que insiste en su capacidad de separar los «hechos» o la «verdad» universal del conjunto de significados equívocos y con frecuencia mutuamente contradictorios que ofrece la Biblia, el cientifismo bíblico encubre sus propias perspectivas eurocéntricas y sus objetivos retóricos kyriarcales, herencia de la Ilustración europea. Al objetivar, anticuar, reificar y privatizar las escrituras bíblicas, corre el peligro de hacerle el juego al biblicismo fundamentalista, que también asegura estar en condiciones de demostrar la irrefutable verdad de la unívoca «palabra de D**s», contenida en la Biblia como si se tratara de un «hecho». Dado que este «enfoque» positivista de la crítica bíblica científica no sólo disfruta de aceptación en el mundo académico, sino que también ha sido popularizado por el fundamentalismo literalista, resulta especialmente importante analizar hasta qué punto hemos interiorizado los presupuestos del paradigma científico-factual.

El paradigma hermenéutico-cultural

El tercer paradigma –el hermenéutico-cultural– acentúa la índole retórica del conocimiento bíblico y reconoce el poder simbólico y multidimensional de los textos bíblicos. O personifica el texto para hacer de él un interlocutor con el que dialogar, o lo considera un multicolor tapiz de significados. Este paradigma equipara la lectura de la Biblia a la lectura de los «grandes libros» o clásicos de la cultura occidental, cuya grandeza no radica en su exactitud como protocolo de hechos, sino principalmente en su poder simbólico para transfigurar la experiencia humana y los sistemas simbólicos de significado.

Al paradigma hermenéutico-cultural no le interesa tanto sentar dogmas o establecer «hechos» cuanto comprender textos y pueblos extraños. No presupone que el texto constituya una revelación divina dada o una ventana a la realidad histórica. Tampoco entiende las fuentes históricas como datos y pruebas; antes al contrario, las ve como discursos que, elaborados desde una perspectiva concreta, abren un abanico de universos simbólicos. Puesto que generan concepciones del mundo rivales, los diferentes universos simbólicos no pueden ser reducidos a un significado único e inalterable. Las interpretaciones rivales no son, pues, simplemente verdaderas o falsas. Más bien representan diferentes maneras de leer y construir el significado histórico y religioso. Los textos tienen un excedente de significado que nunca puede serles extraído por completo.

El modelo *posmoderno* de interpretación pretende dejar atrás el talante y el esquema mental del modelo hermenéutico moderno, pero no para revocar los logros de la modernidad, sino con la intención de perfeccionarlos y darles plenitud. La modernidad –un acontecimiento

profundamente europeo que se desarrolló, en los planos más diversos, a partir del siglo XVI– cuestionó todas las formas convencionales de hacer las cosas y propuso sus propias instancias autoritativas, basadas en la ciencia, el desarrollo económico, la democracia o la ley. Aspiraba a conquistar el mundo en nombre de la Razón, que debía convertirse en fundamento del orden social.

El principio científico subyacente a la modernidad ha generado tres correctivos principales, que ponen de relieve la complejidad, la particularidad y la corrupción política de la realidad. El correctivo *estético* acentúa, frente a la abstracción racionalista, el carácter concreto de la experiencia y la imaginación intuitiva; el correctivo *cultural* insiste, frente a las tendencias universalizadoras de la Ilustración, en la autonomía cultural y en el valor de la tradición en cuanto sabiduría y herencia de una comunidad particular; y el correctivo *político* asegura que no existe una razón pura que, en cuanto instrumento de conocimiento, pueda conducir a una sociedad justa. En el principio no fue la razón pura, sino el poder. Las instituciones de la llamada razón pura –las ciencias, la investigación y la universidad– se ocultan a sí mismas su complicidad con los objetivos de quienes detentan el poder social.

Estos tres correctivos tienen como objetivo impulsar los discursos académicos más allá de la modernidad occidental sin renunciar a sus logros emancipadores. Y lo que es aún más importante: al haber demostrado críticamente que el modelo inspirador de las demandas ilustradas de autonomía, razón y universalidad fue el «caballero occidental» perteneciente a la elite, las pensadoras feministas han puesto de manifiesto que los derechos y conocimientos del moderno y selecto sujeto masculino, el «varón racional» (Genevieve Lloyd), fueron consolidados por medio de la negación de esos mismos derechos a sus devaluados otros, tales como esposas, niñas, esclavas, extranjeras, indígenas y demás mujer*s sin voz. En este cruce de caminos, el análisis hermenéutico-cultural y el análisis emancipador-poscolonial coinciden en la crítica de la modernidad, cuyos logros han sido alcanzados al precio del colonialismo y la esclavitud.

Al igual que el moderno paradigma «científico»-positivista, el enfoque hermenéutico-cultural de interpretación bíblica también tiene su nicho en universidades, centros de estudios teológicos y otras instituciones culturales. Mientras que, hace una década, el mundo académico angloamericano estaba dominado por los paradigmas histórico-positivista y literario-formalista de interpretación científica de la Biblia, hoy son los planteamientos epistemológicos hermenéuticos y posmodernos, críticos con la orientación científico-positivista, los que

tienen el viento de cara. El tipo de exegesis preconizado por la teología feminista y las teologías de la liberación ha desempeñado un papel muy importante en la transformación hermenéutica posmoderna de la investigación bíblica de carácter académico.

Aunque ha logrado quebrantar la certeza del paradigma científico-objetivista de estudios bíblicos, el paradigma hermenéutico-cultural posmoderno todavía reivindica para sí un carácter científico valorativamente neutro y ateológico. Dado que rechaza cualquier intento de pasar del texto kyriocéntrico a la situación socio-histórica de lucha que lo generó (o a la que determina su función en el presente), tiende a producir una gaya frondosidad de significados textuales que, sobre plural, resulta relativista y parece eludir toda pretensión de verdad. De ahí que este paradigma hermenéutico-cultural posmoderno de estudios bíblicos no sea capaz, como tampoco lo es el «científico»-positivista, de dar respuesta a las crecientes inseguridades vinculadas a la desigualdad globalizada, ni de aceptar las constricciones que el imperativo ético de los movimientos emancipadores imponen a la relativizadora proliferación de significados.

Además, conviene no olvidar que los tres paradigmas de estudios bíblicos hegemónicos en la modernidad se han desarrollado conjuntamente con el moderno racionalismo y el colonialismo europeo. El *American Heritage Dictionary* define *colonialismo* como la «política por medio de la cual una nación mantiene o amplía su control sobre territorios en el extranjero» a los que se denomina «colonias»[18]. No cabe la menor duda de que tanto la Biblia como los estudios bíblicos se confabularon con el colonialismo occidental. Esto lo expresa acertadamente el siguiente apotegma, atribuido, entre otros, a monseñor Tutu: «Cuando llegaron los misioneros, ellos tenían la Biblia, y nosotros la tierra. Ahora, nosotros tenemos la Biblia, y ellos la tierra». Los misioneros no sólo fueron a Asia o a África a predicar el Evangelio y a convertir a las gentes, sino también a civilizar y educar a los paganos.

El paradigma retórico-emancipador

En las dos últimas décadas ha ido adquiriendo forma un nuevo paradigma de interpretación que representa un giro científico-hermenéutico, pero también ético-político. Este paradigma de interpretación

18. La definición que ofrece el Diccionario de la Real Academia Española reza: «Tendencia a mantener un territorio en el régimen de colonia». Y «colonia», en la acepción pertinente, es el «territorio dominado y administrado por una potencia extranjera» [*N. del Traductor*].

bíblica no es, ni mucho menos, nuevo, pues tiene una larga historia en las luchas políticas radicalmente democráticas por la emancipación. Éste es el paradigma que mejor encarna la «casa abierta» o la «escuela» de la sabiduría/Sabiduría.

A este cuarto paradigma no le interesan tanto la prueba dogmática, la edificación espiritual, los hechos científicos o la sublimación cultural. Se ocupa más bien de las diferentes maneras en que los textos bíblicos influyen y ejercen su poder en la vida social y religiosa. Nuestro afán de transformar las estructuras de dominación y los valores deshumanizadores nos impele a estudiar qué funciones desempeñan los textos bíblicos en emplazamientos sociales y contextos religiosos específicos. Trabajar dentro de este paradigma nos enseña a investigar de qué manera es usada la Biblia para inculcar esquemas mentales y actitudes de sumisión y dependencia apelando a la «obediencia» a la voluntad de D**s, lo cual nos predispone a aceptar e interiorizar no sólo violencia, sino toda clase de prejuicios.

Para ubicarnos teórica y prácticamente dentro de este incipiente paradigma crítico-emancipador, hemos de interrogar a los textos bíblicos y a las preguntas, métodos y estrategias de interpretación acerca de la función que desempeñan tanto en la autopercepción política y personal como en las convicciones públicas. Para ello, lo primero que tenemos que hacer es analizar cuidadosamente qué obstáculos emocionales, intelectuales o teológicos están entorpeciendo nuestra participación en el cambio de paradigma que conduce del modelo kyriarcal y eurocéntrico a un modelo cosmopolita y radicalmente igualitario de interpretación bíblica.

Aunque lleva bastante tiempo en marcha y ya se ha convertido en fermento –o en fuente de agitación, según la perspectiva política de cada cual– del hasta ahora estable campo de los estudios bíblicos y religiosos, este cambio de paradigma no ha sido capaz de derrocar al imparcial espíritu científico-positivista o estético-cultural dominante en la disciplina. De ahí que tampoco haya tenido éxito todavía en la elaboración de un tipo de lectura de la Biblia no dirigida al mundo académico o a la religión organizada, sino preocupada por hacer accesible a un público más amplio investigaciones éticamente solventes.

Dado que sigue en proceso de configuración y aún no ha logrado crear sus propias estructuras institucionales, resulta difícil encontrar un nombre acertado para este cuarto paradigma. Yo lo vengo denominando alternativamente «teológico-pastoral», «cultural-liberacionista», «ético-retórico» o «retórico-político». Al final, me he decantado por la etiqueta «retórico-emancipador», porque creo que así quedan

mejor reflejados tanto su método como su objetivo, a saber, interpretar los textos no desde un punto de vista científico-descriptivo, sino desde una perspectiva retórico-política, es decir, en cuanto textos dirigidos a un público con el que entablan una discusión a fin de persuadirlo de algo.

Aun cuando es una palabra que, al igual que «feminista», se emplea con frecuencia en un sentido peyorativo –en alemán, verbigracia, a las feministas se las suele denominar de manera despectiva *Emanzen*–, «emancipador» evoca el proceso de liberación de la esclavitud y el tutelaje. Es, por tanto, un término pertinente para un enfoque interpretativo cuyo objetivo es la abolición de las estructuras de dominación y la consecución del bienestar universal. Sea cual sea el nombre que al final resulte más apropiado, este cuarto paradigma pretende redefinir en términos éticos, retóricos, políticos, culturales y emancipadores la imagen que la interpretación bíblica tiene de sí misma. Considera al lector de la Biblia un sujeto «público», «transformador», «relacionado» e «integrado», capaz de comunicarse con audiencias diversas e interesado en lograr una transformación personal, social y religiosa que fomente la justicia y el bienestar.

A diferencia de la crítica posmoderna, las voces marginales en el ámbito de los estudios bíblicos insistimos en que los otros subyugados no pueden permitirse renunciar a la noción de sujeto o agente y a la posibilidad de conocer el mundo de una manera alternativa. Más bien hacemos hincapié en que quienes no somos sino las «otras subordinadas» debemos comprometernos en un proceso político y teórico que nos ayude a constituirnos en sujetos del conocimiento y la historia. Tenemos que recurrir a lo que sabemos sobre el mundo y sobre las vidas de las mujer*s para someter a crítica la Biblia y sus diferentes lecturas, así como para elaborar una espiritualidad bíblico-política heterogénea que permita reconocer voces particulares y fomente la apreciación de las diferencias.

Estudiar la historia de la exegesis bíblica desde la perspectiva de los movimientos emancipadores nos ayuda a darnos cuenta de que, en su mayor parte, la interpretación no sólo ha sido realizada por clérigos educados en la cultura occidental y pertenecientes a la elite, sino también en beneficio de la cultura occidental y los intereses del capitalismo. Los enfoques occidentales de corte fundamentalista o científico elevan respectivamente sus interpretaciones, reflejo de una cultura particular, a revelación divina o a hechos científicos de validez universal e incuestionable. En este modelo de lectura, la Escritura se convierte bien en un oráculo absoluto de la voluntad divina, que no puede

ser cuestionada ni desafiada, bien en un almacén de antigüedades. O revela verdades intemporales, principios universales y respuestas terminantes a problemas y cuestiones actuales, o es un depósito de hechos históricos y culturales. La forma de interpretación bíblica más estrechamente vinculada al colonialismo no se manifiesta sólo en el evangelismo ultramundano y en el fundamentalismo literalista, que se centran en la salvación del alma e invitan ante todo a que cada cual acoja a Jesús en su corazón, sino en la eurocéntrica investigación bíblica científico-objetivista.

Siempre que leemos, escuchamos o interpretamos un texto bíblico o de cualquier otra clase, lo hacemos poniendo en juego uno o más de estos paradigmas de interpretación. Pero, mientras que los tres paradigmas de interpretación hegemónicos y masculino-mayoritarios no favorecen un proceso crítico de lectura, el paradigma emancipador revela cuáles son las lentes hermenéuticas con las que aborda el texto. Mientras que los otros paradigmas ocultan el hecho de que también ellos operan dentro de determinados marcos analíticos de índole sociopolítica y religiosa, el paradigma emancipador confiesa abiertamente que ejerce la interpretación bíblica en aras de la concienciación. De ahí que explique con detalle qué lentes o anteojos analíticos –esto es, qué marcos teóricos– utiliza en el proceso de lectura. Tales lentes son las categorías analíticas con las que nos acercamos al texto bíblico.

Para decirlo brevemente: si queremos «liberarnos» de las convenciones interpretativas que hemos aprendido, hemos de tomar conciencia de cómo tales «regímenes de verdad» –por usar un concepto de Michael Foucault– influyen en nuestra manera de entender la Biblia y de entendernos a nosotras mismas. La interpretación bíblica no es propiedad exclusiva de la «torre de marfil» intelectual o del gueto clerical. Al contrario, se trata de algo importante para todas y todos. En la casa abierta de la Sabiduría aprendemos a hacer las siguientes preguntas: ¿cómo ha sido usada la interpretación bíblica y cómo sigue siendo usada la Biblia bien para proteger los intereses de los poderosos, bien para desafiarlos y propiciar el cambio sociocultural, político y religioso?; ¿cómo ha sido usada la Biblia para definir el discurso público y los grupos humanos?; ¿cuáles son los mecanismos que encubren la comprensión cultural de la sociedad y la religión troquelada a través de los textos bíblicos?

¿Se usa la Escritura para marginar a determinadas personas, para legitimar el racismo y otros lenguajes de odio, o más bien para impedir discursos de injusticia? ¿De qué manera? ¿Intento absolver a la Biblia de tales valores y efectos negativos para no tener que confrontarme con el hecho de que también yo los he interiorizado? ¿Rechazo la Biblia y sus prejuicios para mostrar que estoy libre de ellos? ¿Comparto la tesis de que nada es verdadero si no puede ser probado empíricamente? ¿Estoy de acuerdo en que, en vez de desmenuzar críticamente la Biblia, habría que leerla con intención edificante? Estas preguntas y otras semejantes pueden ayudarnos a determinar qué influencia tienen los distintos paradigmas interpretativos no sólo en la manera en que «leemos», sino también en cómo nos vemos a nosotras mismas y en cómo percibimos a los demás.

Para concluir este capítulo, me gustaría considerar un texto bíblico con el fin de aclarar, desde él, cuáles son las preguntas que se formulan y cuáles los enfoques que se adoptan en el espacio de cada paradigma:

> «Como en todas la iglesias [*ekklesiai* = asambleas] de los santos, las mujer*s cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra; antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, pregúntenlo a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer* hable en la asamblea [*ekklesía*]. ¿Acaso ha salido de vosotros la palabra de D**s? O ¿solamente a vosotros ha llegado?» (1 Co 14,33b-36).

La interpretación dogmático-literal del primer paradigma se ha servido de este texto como prueba escriturística para negar a las mujer*s la posibilidad de predicar, enseñar y hablar en público. Por su parte, la doctrina de que la Escritura se ha de interpretar desde la propia Escritura afirma, por ejemplo, que, a la luz de este pasaje, la igualdad a la que se refiere Gal 3,28 debe ser entendida como igualdad en el cielo o como igualdad de las almas, pero no como igualdad en la Iglesia. A su vez, quienes abogan por la emancipación de las mujer*s insisten en que, a la luz del citado fragmento de la carta a los Gálatas, este texto debe ser interpretado no como revelación divina, sino como una afirmación paulina condicionada por la época y válida tan sólo para aquella cultura. Las lecturas espiritualistas de este pasaje exhortan a las mujer*s a aceptar este *status* secundario como voluntad divina y a respetar en Cristo a sus esposos y padres como lo que son: sus directores espirituales.

Los intérpretes que trabajan en el marco del segundo paradigma, esto es, el científico, arguyen que este texto no fue escrito por el apóstol Pablo, sino que fue añadido posteriormente por uno de sus discípulos. Los intentos de reconstrucción histórica ponen de manifiesto lo mucho que el pasaje nos dice acerca de la participación de las mujer*s

en la Iglesia de Corinto. Una prescripción semejante nunca habría necesaria si las mujer*s no hubieran hablado e intervenido en los debates de las asambleas. Otros investigadores han señalado que la palabra griega que se vierte por «mujer*» (γυνη) también puede significar «esposa» y que esta acepción parece más adecuada. Por su parte, la exegesis científico-social, apoyándose en el estudio del mundo sociocultural mediterráneo, señala que estas afirmaciones encajan perfectamente en tal contexto.

El enfoque hermenéutico del tercer paradigma nos exhorta a tomar conciencia de nuestros presupuestos, así como de nuestra relación vital con el tema del que trata el texto. Por eso, las mujer*s leerán las líneas que nos ocupan de manera diferente a cómo lo hacen los eclesiásticos con sólo adoptar una perspectiva feminista y sentirse condenadas por ellas a un *status* de segunda clase en la Iglesia. Los clérigos, a su vez, tenderán a identificarse con Pablo y a ponerse de su parte en cuanto pastor que encontró solución para un complicado problema. Sin embargo, tanto a unas como a otros se les advierte que, en el proceso de interpretación, han de poner entre paréntesis, en la medida en que ello sea posible, sus respectivas precomprensiones con el fin de alcanzar una auténtica comprensión del texto, a la que figuradamente se da el nombre de «fusión de horizontes». La lectura empática del texto aspira a apropiarse, respetándolo, el significado generado por el propio texto.

Por su parte, el enfoque posmoderno se basa en la idea de que el significado no reside en el texto, sino en el lector. En el proceso de lectura de 1 Co 14 las mujer*s producirán una diversidad de significados que no puede ser reducida a un único significado «verdadero». Al contrario, todas las lectoras merecen nuestra respetuosa comprensión. Tanto las mujer*s que valoran el texto por la orientación espiritual que ofrece como las que lo rechazan producen significados «feministas».

La interpretación del texto dentro del cuarto paradigma, el emancipador, exige antes de nada preguntarse por las relaciones de poder que refleja el pasaje, así como por las funciones que éste desempeña en los contextos contemporáneos. Este enfoque atribuye la creación de significado tanto al texto como a la lectora, oyente o intérprete. Subraya que 1 Co es un texto público y político que ha servido para legitimar e inculcar de manera espiritual relaciones de género tradicionalmente kyriarcales, no sólo en el Corinto del siglo I d.C., sino en los siglos que han transcurrido hasta la fecha. De ahí la importancia del análisis critico que, por razones tanto teológicas como socioculturales, propone este modelo.

El enfoque emancipador feminista intenta poner de manifiesto que este texto propugna e inculca relaciones de dominación y sumisión. Además, previene a los intérpretes contra la lectura de 1 Co 14 como expresión de la mentalidad patriarcal judía de Pablo, que reafirmaba la «Ley», pues dicha lectura perpetúa y sanciona el antijudaísmo cristiano. También insiste en que el texto no habla acerca de todas las mujer*s, sino más bien acerca de las que gozaban de un *status* privilegiado, ora porque estaban casadas, ora porque permanecían vírgenes. Tal interpretación sugiere conexiones con otros textos escriturísticos que encarecen la sumisión, pero no con el objetivo de calificar este pasaje como texto deuteropaulino y de carácter secundario, sino para subrayar que las ideologías de sumisión se hallan interconectadas. Este enfoque muestra las diferentes consecuencias que el texto tiene en las vidas de mujer*s según cuál sea su raza, cultura, clase o dependencia colonial. Insta a las lectoras a evaluar el texto como tal y a negarle el carácter de «revelación divina».

Por tanto, los lectores, oyentes u observadores que, educados en el paradigma doctrinal, han aprendido a entender la autoridad de la bíblica desde el punto de vista de la obediencia kyriarcal aceptarán este texto como palabra de D**s, normativa y reveladora, que no consiente que las mujer*s sean ordenadas ni ocupen posiciones de poder. Los lectores que suscriben este paradigma desde una perspectiva liberacionista buscarán la manera de defender que la prescripción paulina no es opresiva, sino liberadora, porque libera a las mujer*s de la tentación del poder. Dentro de los paradigmas positivistas, ya se centren en lo histórico o en lo literario, los lectores son socializados en la búsqueda científica de «hechos». Tienen que demostrar que no les interesa el significado de la afirmación de Pablo y no pueden preocuparse más que acerca de si fue él quién, de hecho, escribió el texto. Sin embargo, sólo serán capaces de llevar a cabo una lectura tal si renuncian a reflexionar sobre las tendencias kyriarcales del *ethos* científico, que margina a las mujer*s y que, en cuanto lo «otro» de los «caballeros» de la elite occidental blanca, las convierte en objetos. El espíritu de «la maestría científica y la excelencia académica» prohíbe, por consiguiente, la lectura tanto feminista como antiimperialista del texto e impide a los lectoras, oyentes o intérpretes preguntarse, verbigracia, por el papel que ha desempeñado en la vida de las mujer*s residentes en los territorios colonizados por el cristianismo.

Algo parecido puede decirse del paradigma hermenéutico-cultural: si la lectura por él inspirada no incluye un análisis de las relaciones de poder, sino que se centra en la habilidad retórica con la que

Pablo persuade a sus lectores para que entiendan esta prescripción a la luz del canto al amor del capítulo 13, pasará por alto que tal retórica del amor puede trocarse en violencia. Si este pasaje se lee como un documento fundamentalmente religioso, más que cultural, cabe el peligro de condenar y rechazar el cristianismo ignorando el hecho de que este texto todavía determina en la actualidad las relaciones culturales. En cambio, una lectura crítico-emancipadora centrada en las relaciones kyriarcales de poder inscritas en el texto y en su historia efectual sí que está en condiciones de evaluar críticamente la influencia de este texto bíblico y otros semejantes en la religión y en la cultura, en la Iglesia y en la sociedad, tanto en el pasado como en la actualidad.

Si has seguido con atención mi exposición y has intentado identificar el paradigma interpretativo desde el que tus profesores o tú abordáis textos como 1 Co 14, te habrás dado cuenta de que, por lo general, aunque se trabaje desde un paradigma interpretativo principal, los demás paradigmas de lectura no se hallan del todo ausentes cuando se trata de enfrentarse con los textos. Los paradigmas no se excluyen por completo entre sí, sino que, más bien, se traslapan mutuamente y, con frecuencia, comparten una base institucional común. Sin embargo, como también te habrás dado cuenta, el análisis de paradigmas ayuda a descubrir cuál es el enfoque que se ha interiorizado. Este tipo de análisis es, pues, un instrumento crítico o una «práctica espiritual» que nos permite identificar los regímenes de verdad y los marcos hermenéuticos que determinan nuestras lecturas de la Biblia. En esta sección, he defendido, en contra del papa Gregorio Magno, que, en nuestras interpretaciones de la Biblia, no deberíamos levantar los muros de la casa para luego «colorearlos por la gracia de la enseñanza moral». Antes bien, es menester derruir los muros erigidos entre las distintas disciplinas por los paradigmas interpretativos dogmático, científico y cultural, de suerte que el aliento vivificador del Espíritu-Sabiduría pueda soplar con libertad.

En la casa cósmica y abierta de la Divina Sabiduría no hay muros o fronteras excluyentes, ni baluartes o barricadas que segreguen y aíslen a sus habitantes de quienes se encuentran fuera de ella o a la Biblia del mundo que la rodea. La imaginación sapiencial engendra una manera diferente de entender la Biblia. Aproximarse a la Biblia como morada de la Sabiduría –y morada de dimensiones cósmicas– significa reconocer su polivalencia y su apertura al cambio. Implica renunciar al intento de usarla como «red de seguridad» y reconocer que los

espacios que quedan libres entre sus siete pilares invitan al Espíritu a soplar donde quiera:

> «La Sabiduría ha edificado su casa,
> ha tallado sus siete columnas,
> ha hecho su matanza, ha mezclado su vino,
> hasta ha preparado su mesa
> y ha mandado a sus criadas a proclamar
> en los promontorios de la ciudad...
> "Venid a compartir mi comida
> y a beber el vino que he mezclado.
> Dejaos de simplezas y viviréis,
> y seguid el camino de la inteligencia"»
>
> (Prov 9,1-3.5-6).

La invitadora mesa bíblica de la Sabiduría se halla servida, el pan del alimento y el vino de la celebración sobre ella, en un templo de siete pilares en el que el aire fresco del Espíritu puede circular con toda libertad. Esta imagen pretende arrumbar la visión de la autoridad canónica y académica como instancia limitadora, controladora, exclusiva. En vez de ello, concibe el poder de la Biblia ateniéndose al significado latino original de *augere/auctoritas*, que alude a la creatividad perfeccionadora, nutricia, enriquecedora. En el paradigma de la Sabiduría, la autoridad y la interpretación bíblica fomentan la creatividad, la fortaleza, la autoafirmación y la libertad e invitan al movimiento espiral y a la danza cósmica.

Movimiento de profundización

Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child and Sophia's Prophet*, Continuum, New York 1994, 131-190 (trad. cast.: *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000, pp. 141-182).

Pasos hacia delante[19]

- ¿Cómo te sientes ante el hecho de estar dando los primeros pasos por los caminos de la Sabiduría: entusiasmada, reticente, inquieta? ¿En qué sentido crees que es un paso facultador y liberador? ¿Dirías que hay sitio en tu vida para la sabiduría/Sabiduría?
- Algunas tal vez no hayáis oído hablar nunca de la Divina Sabiduría-*Sophia*. Otras quizá tengáis una profunda relación con Ella. Es posible que muchas de vosotras la designéis con nombres muy diferentes. No importa cuál sea tu relación con la Divina Sabiduría; cada lectora tendrá una visión particular de quién es Ella. ¿Cómo concibes a la *Sophia*-Sabiduría? ¿Qué características tiene?
- ¿Qué sentimientos te suscita el concebir lo Divino como mujer*? ¿Cómo influye el género de la Sabiduría en tu autopercepción? Si rezas, ¿eres capaz de rezarle a la Divina Sabiduría? Reflexiona sobre tus reacciones emocionales ante la adoración de lo Divino en forma de mujer*.
- Describe los cuatro modelos pedagógicos masculino-mayoritarios y reflexiona sobre sus ventajas e inconvenientes relativos. ¿Qué modelo de aprendizaje dominó en tu formación y educación religiosa? ¿Has tenido alguna experiencia de aprendizaje con el modelo radicalmente democrático de educación? ¿Disfrutas con el debate y las deliberaciones?

Ejercicio de movimiento

Con ayuda de la ficha de trabajo nº 2, esboza los cuatro paradigmas de interpretación. Elige uno de los textos sobre la Divina Sabiduría que hemos citado y léelo desde la perspectiva de cada uno de los paradigmas estudiados. ¿En cuál de estos paradigmas has sido socializada? ¿Trabajas con uno o con más paradigmas? ¿Qué opinas de la estrategia de pensar en paradigmas? ¿Te resulta amenazante o habilitadora?

19. Quiero expresar mi agradecimiento a Kim Smiley, participante en el seminario «Relatos evangélicos de mujeres» (semestre de otoño de 2000), por haber formulado la mayoría de estos «ejercicios».

FICHA DE TRABAJO Nº 2

Paradigmas de interpretación bíblica

Los distintos paradigmas (y lo mismo puede decirse de los modelos) no se excluyen entre sí; se trata, más bien, de estrategias de lectura que, una vez aprendidas, pueden ser adoptadas alternativamente.

I. ***Paradigma revelatorio-doctrinal***

Modelo mítico-mágico: la palabra de D**s ha sido dictada tal cual.

Modelo de citas textuales: pruebas que ratifican la enseñanza de la Iglesia.

Modelo espiritual: relevancia inmediata y edificación instantánea.

Modelo moral: reglas o principios válidos para todas las épocas.

[*Criterio* (formulado por Agustín y Gregorio Magno): a través de la Escritura, D**s se dirige a nosotras con el único propósito de instruirnos en el amor a Él y al prójimo: lo que es revelado en aras de nuestra salvación]

Método medieval: CRISTIANO (modelo clásico): cuádruple sentido de la Escritura –literal, tropológico (moral), alegórico (relativo a la Iglesia), anagógico (escatológico)–. JUDÍO: *PaRDeS* (Jardín del Paraíso) –*Peshat* (sentido propio de la *Tanakh*), *Remez* (sentido implícito o alegórico), *Derush* (exegesis jurídica y narrativa), *Sod* (sentido místico).

Presupuesto básico: revelación divina; los cristianos distinguen entre Antiguo y Nuevo Testamento, los judíos entre Torá oral y Torá escrita

II. ***Paradigma «científico»-positivista***

1. Paradigma histórico

Modelo fáctico-positivista: las fuentes brindan hechos científicos y descripciones precisas.

Modelo de la historia de las religiones: textos religiosos – contextos culturales.

Modelo de tradiciones históricas: historia de las formas y de la redacción –sigue el rastro de las tradiciones hasta sus orígenes.

Modelo socio-histórico: descripción del mundo social.

Método: análisis histórico-crítico – carácter unívoco del lenguaje.

Presupuesto básico: abismo entre el pasado y el presente – el mundo que hay detrás del texto.

2. Paradigma literario-antropológico-sociológico

Modelo literario-formalista: análisis lingüístico-estructural – el texto como algo dado – sólo el mundo del texto.

Modelo antropológico-sociológico: modelos elaborados con ayuda de las ciencias antropológicas y sociológicas.

Método: análisis científico de tipo literario, antropológico o sociológico – carácter unívoco del lenguaje

Presupuesto básico: abismo entre el texto y el mundo, entre las sociedades antiguas y las contemporáneas

III. *Paradigma hermenéutico-cultural*

Modelo de aplicación histórica: separación de tareas – del significado originario se ocupa el exegeta; del significado actual, el teólogo.

Modelo histórico-dialógico: fusión de horizontes.

Modelo literario-dialógico: crítica de la respuesta del lector.

Modelo de alocución teológica: el texto siempre tiene significado – el texto como acontecimiento lingüístico – sumisión.

Método: diálogo entre texto y contexto, entre texto y lector.

Presupuesto básico: carácter equívoco del lenguaje; exceso de significado – incesante juego de significados.

IV. *Paradigma retórico-emancipador*

Modelo ideológico-crítico: los textos generan (y son generados por) intereses y relaciones de poder; deconstrucción y desestabilización posmoderna de textos – no hay nada fuera del texto; el yo se construye en el propio proceso de lectura.

Modelo hermenéutico-liberacionista: praxis de lucha, sospecha ideológica; sospecha teológica; sospecha exegética; nueva interpretación y nueva praxis [Juan Luis Segundo].

Modelo poscolonial-multicultural: diferentes ubicaciones socioculturales y religiosas; pluralidad de significados.

Modelo feminista-liberacionista crítico: (1) análisis sociopolítico: análisis sistémico-experiencial; (2) mediación hermenéutica: sospecha-reconstrucción-evaluación-imaginación; (3) objetivo: lucha, cambio y transformación

Método: análisis sociopolítico y simbólico-retórico; el significado del texto no está determinado, pero sí limitado por el contexto

Presupuesto básico: los textos poseen poder performativo y suasorio en determinadas situaciones – sirven para legitimar o cuestionar el *statu quo.*

2

Barreras en los caminos de la Sabiduría

Para participar en la danza espiral de la Sabiduría y recorrer la senda hacia la casa abierta de la Justicia, primero es necesario apartar algunas pesadas piedras que nos bloquean el camino y dificultan nuestros pasos. El *Concise Oxford English Dictionary*[1] define *roadblock* como «barrera o barricada en una carretera, especialmente la que ha sido establecida por las autoridades para detener y controlar el tráfico» (aquí traduciremos simplemente por *barrera*). La definición que ofrece el susodicho diccionario acentúa que son las «autoridades» quienes tienen poder para erigir este tipo de barreras que nos impiden avanzar en nuestra ruta y seguir recorriendo los caminos que llevan a una mayor justicia y a una vigorizadora sabiduría.

Algunas de estas barreras no serán probablemente más que obstáculos en el camino[2]. Las habrá también que bloqueen el acceso al sendero deseado o que pretendan disuadirnos de perseguir nuestro objetivo. Otras, por último, tal vez no sean sino guijarros que se nos han metido en los zapatos y dificultan nuestro avance por las sendas de la Sabiduría. Estos obstáculos suelen ser presupuestos inconfesados y prejuicios inconscientes que han de salir a la luz si queremos sacar jugo a las ideas de este libro y reflexionar sobre los multiformes caminos por los que la Sabiduría nos conduce a la justicia. En este capítulo nos ocuparemos de tales barreras, así como de las autoridades que

1. Debo este dato a Kim Smiley, trabajo de mitad de curso para el seminario de «Relatos evangélicos de mujer*s» (semestre de otoño 2000).
2. A algunas lectoras no les convence esta metáfora de las «barreras», porque, según ellas, da a entender que sólo hay un camino para la interpretación feminista de la Biblia. Sin embargo, cierto es, más bien, lo contrario: la metáfora sugiere que las barreras y el «peso» de nuestros presupuestos y de las «autoridades» interiorizadas nos impiden caer en la cuenta de que existen numerosas sendas que conducen a la morada de la Sabiduría.

las erigen, de suerte que seamos capaces de seguir avanzando por la liberadora senda de la Sabiduría en dirección hacia la justicia:

> «Recompensó a los santos por sus fatigas
> y los condujo por un camino maravilloso,
> fue para ellos sombra durante el día
> y resplandor de estrellas durante la noche»
> (Sab 10,17).

Una de las primeras barreras que tal vez ya te hayan dificultado la inmersión en este libro y la progresión en la lectura es la palabra que empieza por *f*[3]: «feminismo». Puesto que esta noción (así como el correspondiente adjetivo: feminista) es altamente controvertida, tanto entre la opinión pública como en el mundo académico, mucha gente la rehúye. En el ya citado libro *Feminism Is for Everybody*, la crítica cultural y teórica del feminismo bell hooks cuenta que a la mayoría de la gente le encanta oírle hablar de su trabajo como crítica cultural. Sin embargo, sigue diciendo,

> «...hay un punto en el que cesan las preguntas: cuando llego a la teoría del feminismo. Entonces, en vez de hablar yo, por lo general tengo que oír lo habido y por haber sobre la perversidad del feminismo, sobre lo malas que son las feministas y lo mucho que "odian" a los varones. La gente asevera que "ellas" quieren ir *contra natura* y contra Dios, que todas "ellas" son lesbianas, que "ellas" están quitando los puestos de trabajo –y complicando la vida– a los varones blancos, a quienes ahora las cosas se les han puesto muy difíciles»[4].

De ahí que también a mí, al igual que a bell hooks, me parezca necesario aclarar en qué sentido uso la palabra. Para mucha gente, «feminismo» es todavía (o de nuevo) una «palabra indecente», asociada con prejuicios ideológicos y poco menos que herética. Desde que Rush Limbaugh popularizó en Estados Unidos la etiqueta «feminazi», no hay más remedio que explicar la noción de «feminismo» para intentar combatir los condicionamientos emocionales que este

3. En inglés, la palabra que empieza por f, la palabra que el decoro aconseja evitar, es, por antonomasia, *fuck*, término vulgar y de mal gusto que tiene un amplio abanico de usos, aunque su significado coincide en esencia con el del verbo castellano *joder*. Schüssler Fiorenza pretende resaltar así la aversión que mucha gente experimenta hacia la expresión *feminismo*, que se ha convertido en una palabra poco menos que impronunciable [*N. del Traductor*].
4. b. hooks, *Feminism Is for Everybody*, South End Press, Boston 2000, p. vii.

término impone a la imagen mental que tanto el público de la calle como el académico se hace de este movimiento.

En Estados Unidos, las encuestas muestran que cerca del setenta por ciento de las mujer*s rehúsan calificarse de feministas, porque, para ellas, esta etiqueta estigmatiza a la persona a la que se aplica como fanática, llena de prejuicios, «misándrica» y loca. Nada tiene de extraño, pues, que las mujer*s no deseen quedar marcadas por semejante marbete. No obstante, las encuestas también muestran que la mayoría de ellas subscriben los objetivos políticos del feminismo, a saber: cese de la discriminación de las mujer*s, igualdad de salario por el mismo trabajo, reparto con el cónyuge de las tareas domésticas y la crianza de los hijos, despenalización de la interrupción del embarazo, condena de la violencia contra las mujer*s y de todo acoso sexual, y ordenación sacerdotal de las mujer*s.

Existen muchas definiciones distintas de feminismo, tantas como corrientes dentro de él. La palabra que empieza por *f* se entiende por lo general como expresión de un dualismo de género. Esta visión queda bien reflejada en la chistosa coplilla de Alice Duer Miller:

> «Madre, ¿qué es una feminista?
> Una feminista, hija,
> es una mujer que se atreve
> a pensar sobre sus cosas
> de un modo en que,
> según los varones, no debería».

El término ha sido reformulado por la afro(norte)americana Katie G. Cannon, pensadora interesada en cuestiones éticas, como *womanista*[5] y por la norteamericana de origen cubano Ada María Isasi-Díaz, también dedicada a la reflexión ética, como *mujerista*[6]. Las feministas negras prefieren el calificativo de *womanista*, que Alice Walker, en una compilación de ensayos titulada *In Search of Our Mothers' Gardens*, glosa como feminista de color que se halla comprometida «con la supervivencia y la realización integral de todas las personas, independientemente de que sean varones o mujeres»[7]. Según la definición que ofrece Toinette Eugene,

5. Cf. K. G. CANNON, *Katie's Canon*, Continuum, New York 1995.
6. Cf. A. M. ISASI-DÍAZ, *Mujerista Theology*, Orbis, Maryknoll (NY) 1996.
7. Véase A. WALKER, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*, Harcourt Brace & Co., New York 1983.

> «...una "womanista" es una feminista afro(norte)americana que reivindica sus raíces, las cuales se hallan en la historia, la religión y la cultura negras... Lo que está en juego en la apropiación teológica del término "womanista" como etiqueta descriptiva es el poder de definirnos a nosotras mismas, de darnos nombre nosotras mismas. "Teología womanista" designa una teología que permite a las mujer*s afro(norte)americanas definirse a sí mismas, abrazar y afirmar de propósito sus tradiciones culturales y religiosas con sus correspondientes concreciones. Así pues, la teología "womanista" ahonda directamente en las raíces del poder de liberación histórica de las mujer*s negras...»[8].

Siguiendo el ejemplo de las "womanistas", algunas teólogas feministas estadounidenses de origen latinoamericano buscaron un nombre que reflejara su particularidad cultural y religiosa. De ahí que recurran al término *mujerista* para designarse a sí mismas. Según Isasi-Díaz,

> «...un nombre no es sólo una palabra con la que se identifica a alguien. También brinda el marco conceptual, el punto de referencia y las construcciones mentales que se emplean para pensar acerca de una persona, idea o movimiento, para interpretarlos y para relacionarse con ellos... La teología mujerista, que incluye tanto una ética como una teología propiamente dicha, es una praxis liberadora, una acción reflexiva cuyo objetivo es la liberación. En cuanto tal, la teología mujerista es un proceso de habilitación de las mujer*s estadounidenses de origen latinoamericano, que se esfuerza por ayudarles a desarrollar una honda conciencia de actuación moral y a percibir la importancia y el valor de quiénes son, así como de lo que piensan y hacen»[9].

Otras teólogas feministas estadounidenses de origen latinoamericano, como, por ejemplo, María Pilar Aquino, prefieren denominarse a sí mismas «feministas chicanas o latino(norte)americanas» para expresar tanto su solidaridad con el movimiento cultural feminista chicano o latino(norte)americano del que forman parte como lo orgullosas que se sienten de él[10].

8. T. M. EUGENE, «Womanist Theology», en [L. Isherwood y D. McEwan (eds.)] *An A to Z of Feminist Theology*, Academic Press, Sheffield 1996, pp. 238.
9. A. M. ISASI-DÍAZ, «Mujerista Theology», en [L. Isherwood y D. McEwan (eds.)] *op. cit.*, 153-154.
10. Véase [M. P. AQUINO, D. MACHADO y J. RODRÍGUEZ (eds.)] *A Reader in Feminist Liberation Theology: Religion and Justice*, University of Texas Press, Austin 2001.

Yo, por mi parte, prefiero una definición política de feminismo. La resume muy bien ese conocido adhesivo para coches que, a modo de chanza, dice: «Feminismo es la idea radical de que las mujer*s son personas». A la vez que resalta el hecho de que se trata de un concepto radical, esta definición pone de relieve que hoy, a comienzos del siglo XXI, el feminismo debería ser ya algo perteneciente al sentido común. Las mujer*s no son «damas», esposas, criadas, seductoras o bestias de carga; no, las mujer*s de todas las razas, religiones y países son, sin excepción alguna, ciudadanas plenamente autónomas que reclaman igualdad en lo que respecta a los derechos, la dignidad y el poder. Esta definición alude al poder radicalmente democrático de todas las personas, se hace eco del lema democrático por excelencia: «Nosotros, el pueblo», y sitúa al feminismo en el marco de los discursos radicalmente democráticos que reivindican los derechos de todas las mujer*s. Evoca recuerdos de las numerosas luchas emprendidas para defender la dignidad, alcanzar la plena ciudadanía y acceder a los poderes decisorios de la sociedad y la religión, no sólo en los Estados Unidos, sino en el mundo entero. De acuerdo con esta definición política de «feminismo», puede haber varones que opten por el feminismo, como también mujer*s antifeministas.

Desde el punto de vista teológico, el feminismo concibe a las mujer*s como pueblo de D**s y condena el deletéreo poder opresor como pecado estructural y mal destructor de vida. De ahí que las teologías y los estudios religiosos feministas tengan como objetivo no sólo transformar de raíz la naturaleza del conocimiento masculino-mayoritario sobre D**s, el yo y el mundo, sino también renovar la religión institucionalizada, que excluye a las mujer*s de los puestos de responsabilidad. Por consiguiente, la mejor manera de comprender el feminismo es viéndolo como una perspectiva teórica y un movimiento histórico que aspiran a cambiar las estructuras socioculturales y comunitario-religiosas de dominación y explotación.

Tanto en el pasado como en el presente, los movimientos feministas han surgido de la participación de las mujer*s en luchas emancipadoras como las dirimidas a favor de la plena ciudadanía democrática, la libertad religiosa, la abolición de la esclavitud, los derechos civiles o la independencia nacional y cultural, así como en movimientos ecologistas, obreros, pacifistas y gays. En estas luchas en pro de los derechos humanos, civiles y religiosos, las feministas hemos aprendido que palabras como «humano», «obrero» o «sociedad civil» están lastradas por un sesgo de género y no suelen incluir los derechos e intereses de las mujer*s. Por tanto, es necesario concentrarse especí-

ficamente en la lucha de las mujer*s por nuestra autonomía tanto en la sociedad como en la religión, y ello lleva a una autopercepción y a una visión del mundo distintas. Dicho con palabras de la pensadora afro(norte)americana Anna Julia Cooper:

> «Atreviéndose a pensar, moverse y hablar –atreviéndose, en definitiva, a contribuir comprometidamente a configurar, moldear y dirigir el pensamiento de su tiempo–, la mujer está limitándose a cerrar el círculo de la visión del mundo. Hace suyos todos aquellos intereses que han carecido de intérpretes y defensores. Su causa es solidaria de toda agonía que ha sido silenciada, de toda injusticia que necesita una voz... Hasta ahora, el mundo había tenido que moverse renqueando al paso vacilante –y con la unilateral indecisión– de un hombre que sólo veía con un ojo. De repente, la venda que cubría el otro ojo es retirada, y el cuerpo entero se llena de luz. Ve un círculo donde antes sólo percibía un segmento. El ojo que estaba cubierto ha sido recuperado, y todos los demás miembros del cuerpo se alegran con él»[11].

La segunda barrera que podría dificultarte la confrontación con las sugerencias de este libro es la idea de que la interpretación feminista de la Biblia es asunto exclusivo de mujer*s. El hecho de que dirija mi texto por lo general a mujer*s puede haberte llevado a pensar que escribo sólo para mujer*s. Nada más lejos de la realidad. La expresión «mujer*s» no la empleo con la intención de excluir a los varones, sino más bien en un sentido inclusivo, invitándolos también a ellos a participar en un ejercicio espiritual-intelectual que invierte la práctica lingüística habitual. En una lengua tan androcéntrica y dominada en su gramática por el género masculino como el castellano, «hombres», «ellos» y «él» son términos genéricos que designan a los seres humanos en su conjunto y que, por tanto, supuestamente incluyen a las mujer*s (lo mismo puede afirmarse del inglés, idioma en el que lo dicho no sólo afecta a «men» y a «he», sino también a «mankind», que significa *humanidad*).

Por el mero hecho de aprender a hablar en un sistema lingüístico androcéntrico (esto es, centrado en el varón), los varones se sienten el centro del mundo y se ven a sí mismos como importantes; por su parte, las mujer*s se dan cuenta desde muy jóvenes de que ellas, en vez de ser interpeladas directamente, son subsumidas en los términos

11. A. J. COOPER, *A Voice from the South* (original de1892, reeditado en la Schomburg Library of Nineteenth Century Black Women Writers), Oxford University Press, New York 1988.

masculinos. El lenguaje religioso y bíblico nos dice que todos hemos sido creados (¡en masculino!) a imagen de D**s, a quien además se suele concebir como varón. De ese modo, las mujer*s interiorizamos que D**s sólo tiene hijos (¡en masculino!) amados. Ya sólo por el hecho de aprender a hablar o a rezar, las mujer*s nos acostumbramos a pensar que somos «ciudadanos (¡en masculino!) de segunda clase», marginados, insignificantes, tanto en la sociedad como en la Iglesia. La lectura de la Biblia lleva a la «masculinización» (término acuñado hace mucho tiempo por Judith Fetterley) de las mujer*s, esto es, les hace interiorizar la visión del mundo masculina e identificarse con los varones[12].

En un sistema lingüístico gramaticalmente androcéntrico, las mujer*s siempre tenemos que pensar las cosas dos veces y ponderar si también estamos incluidas cuando se dice, verbigracia, que «todos los hombres han sido creados iguales» o que los cristianos y los judíos son «hijos de D**s». Para elevar a consciencia estos perniciosos mecanismos lingüísticos, uso mujer*s como término que también incluye a varones, el/la (el/las) como término que también incluye a él (ellos) y f*menino (o f*mina) como término que también incluye lo masculino (o al varón)[13]. De este modo, invito a mis lectores o alumnos de género masculino a que piensen y decidan por sí mismos si se sienten aludidos cuando hablo de mujer*s. Al mismo tiempo, me gustaría que las mujer*s se detuvieran un instante y se preguntaran a qué mujer*s me refiero, puesto que no todas las mujer*s son iguales, y las diferencias que existen entre nosotras son tan grandes o incluso más que las que existen entre los varones. Dado que los límites de nuestro lenguaje son también los límites de nuestro mundo, recomiendo que

12. Cf. J. FETTERLY, *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*, Indiana University Press, Bloomington 1978.

13. Teniendo a la vista los respectivos términos ingleses (*women, she* y *female*, que Schüssler Fiorenza escribe como *wo/men, s/he, fe/male*), resulta más fácil comprender lo que pretende la autora. De igual manera que *woman* y *women* se forman a partir de *man* y *men* (singular y plural, respectivamente, de hombre o varón), *she* contiene el pronombre singular masculino de tercera persona *he*, y *female* (fémina o femenino) el sustantivo o adjetivo, según el caso, *male* (varón o masculino). Con esta peculiar grafía, Schüssler Fiorenza no sólo quiere llamar la atención sobre la no idoneidad de una denominación de lo femenino supeditada a lo masculino, sino también aprovechar la incoherencia y el desequilibrio inscritos en estos términos con una clara intencionalidad política. Para más detalles, véase la explicación de «mujer*s» en el glosario. No obstante, y puesto que la autora no vuelve a utilizar *s/he* y *fe/male* en el resto del libro, también nosotros nos permitimos prescindir de esta notación [*N. del Traductor*].

la estrategia de «pensar las cosas dos veces» sea observada, como el saludable ejercicio espiritual que es, al menos durante los próximos cien años[14].

Escribiendo mujer*s, así, con asterisco, quiero llamar la atención además sobre otro punto, a saber, que las mujer*s no somos un grupo homogéneo ni compartimos ninguna naturaleza o esencia femenina común. No somos una especie diferente de los varones, pero tampoco somos todas iguales. Antes bien, hay mujer*s de todos los tamaños, formas y colores. Ser mujer* significa cosas diferentes en Europa, África o Asia. También significa cosas diferentes según se sea negra o blanca, joven o vieja; según se haya criado en un pueblo o en un ambiente académico; según sea toda una belleza o tenga otros dones; según sea niña o madre; según trabaje en casa o fuera del hogar; según sea alumna o profesora, dueña de la casa o esclava.

Mujer* o mujer*s es una categoría variable y fragmentaria, y tampoco se puede asumir que todas las mujer*s alberguen las mismas esperanzas y deseos. De ahí que sea importante preguntarse en qué mujer*s pensamos cuando hablamos de la perspectiva de las mujer*s. ¿Se trata de mujer*s conservadoras o feministas? ¿Negras o blancas? ¿Nativas o extranjeras? Las mujer*s somos socializadas, igual que los varones, en los esquemas mentales y las cosmovisiones de la cultura dominante. El hecho de ser «mujer*s» no nos hace necesariamente mejores seres humanos, ni nos capacita para imaginar un futuro diferente. Cambiar las pautas de lenguaje es un paso muy importante hacia la realización de una nueva conciencia. Así pues, no es la feminidad, sino la diversidad, lo que distingue a una «lectura» realizada desde la perspectiva de la mujer*. Finalmente, el uso que hago de la expresión «mujer*s» pretende denotar que la opresión de las mujer*s también incluye la de los varones sojuzgados (es decir, varones que no tienen acceso a los privilegios de la elite masculina). Por eso, cuando hablo de varones con poder, utilizo las expresiones «varones de la elite» y «Caballeros Blancos»; y cuando me refiero a la socialización y al poder cultural-religioso de las mujeres de elite, hablo de «Damas Blancas».

14. En una lengua como el castellano, en la que el género de los sustantivos desempeña un papel tan importante, sería interesante extender este ejercicio al plural genérico inclusivo, que suele ser el masculino. Así, por ejemplo, no estaría de más utilizar *cristianas* en vez de (o al menos alternativamente a) *cristianos* para referirse al conjunto de los seguidores y seguidoras de Cristo. Si en esta traducción no lo hemos hecho así, ha sido para evitar confusiones que desaparecerían (o, mejor dicho, a las que nos acostumbraríamos) en cuanto el uso del plural femenino en este sentido inclusivo fuera más habitual [*N. del Traductor*].

Además, en esta época de posfeminismo se arguye con frecuencia que las mujer*s no están discriminadas ni son oprimidas, que es la retórica feminista, y no las estructuras discriminatorias, la que convierte a las mujer*s en víctimas. Muchas mujer*s jóvenes me cuentan que no logran conectar con la interpretación feminista y crítico-liberacionista de la Biblia, porque no se sienten relegadas. Si ése es también tu caso, poco provecho te reportará este libro, pues el método que aquí se propone para leer la Biblia aspira a ayudar a las mujer*s a liberarse de las opresiones de género, y de cualquier otro tipo, que hemos interiorizado.

Por lo general, mi respuesta a tales interlocutoras suele ser que nada tiene de extraño que apenas hayan vivido experiencias de opresión o siquiera de discriminación si proceden de ambientes de gente blanca de clase alta, privilegiada tanto en virtud de su raza como de la nación en que habitan. Pero un vistazo a los datos estadísticos sobre la situación de las mujer*s en los Estados Unidos y en el resto del mundo muestra con toda claridad que las mujer*s formamos un grupo que sigue padeciendo postergación. Todavía cobramos sólo dos tercios de lo que cobran los varones que desempeñan ocupaciones semejantes; la mayoría de las personas que viven en condiciones de pobreza son mujer*s; la violencia contra las mujer*s y el número de «ginocidios» (homicidios de mujer*s) aumenta día a día; la trata de blancas, diversas formas de trabajos forzados, el analfabetismo, la emigración y los campos de refugiados muestran a las claras la continuada opresión global que padecemos las mujer*s. El Informe Mundial del Human Rights Watch del año 2000 documenta con todo detalle la desigualdad, el abuso, la violencia, la discriminación, el hambre, la pobreza, el abandono y la violación de derechos elementales que, con carácter sistemático, lancinan las vidas de las mujer*s a lo largo y ancho del planeta. Por eso, la experiencia de las mujer*s estadounidenses blancas de clase media o alta no es representativa ni refleja adecuadamente el alcance que las desigualdades de género tienen en el mundo entero.

3. *La tercera barrera* en el camino hacia la libertad y el amparo en la casa abierta de la Sabiduría es la idea de que no sólo todas las mujer*s, sino también todas las feministas son iguales, pues el feminismo es –a ojos de quienes así piensan– una ideología monolítica que no permite la disidencia ni el debate. Esta objeción no tiene en cuenta que las diferencias entre los distintos marcos teóricos y objetivos políticos que cohabitan dentro del feminismo son numerosas y considerables. Algunas de estas teorías feministas parecen excluirse mutuamente;

otras tienen mayor afinidad entre sí, se traslapan y se funden unas con otras.

Puesto que la interpretación feminista de la Biblia tiene como marco de referencia la teoría feminista, resulta importante distinguir distintas perspectivas teóricas y presupuestos políticos feministas, ya que ello ayuda a comprender las diferencias que tales opciones originan en la interpretación feminista de la Biblia. No hace falta decir que mi enumeración de los siguientes marcos teóricos feministas no pretende ser exhaustiva ni brindar definiciones precisas de ellos. Lo que busco al presentar estas diferentes corrientes del feminismo es, más bien, convencerte de que éste se expresa a través de muy diversas voces y se sirve de una variada serie de recursos intelectuales, retóricos y emocionales. Como todas las clasificaciones y tipologías, la demarcadora descripción de estas perspectivas que a continuación ofrezco tiene más de indicativa que de omnímoda y concluyente. Antes que exhaustiva, pretende ser ilustrativa; antes que secuencial, acumulativa. Dado que los límites de las distintas perspectivas son inestables, porosos, inciertos, superponibles y dilatables, algunas exegetas combinan varios de estos enfoques feministas para atacar a ese monstruo de múltiples cabezas que es el *kyriarcado*[15].

- El *feminismo liberal o de igualdad de derechos* reivindica los derechos de las mujer*s en todas las instituciones religiosas, culturales y sociales. A pesar de lo que suele afirmarse en las presentaciones posmodernas del tema, este tipo de feminismo no se limita a luchar por asegurar a las mujer*s tanto el acceso igualitario a privilegios de todo tipo como la oportunidad de llegar a ser un calco de los varones. Antes bien, se esfuerza por mejorar en la medida de lo posible la situación actual de las mujer*s, pero, por lo general, con plena conciencia de que, en último término, la igualdad de derechos y la justicia para las mujer*s no se puede alcanzar al margen de la lucha por transformar las instituciones y relaciones de poder sexistas.

15. Por eso, os animo a ti y a tu grupo a examinar más detenidamente estas distintas corrientes feministas y a discutir sobre cómo influyen en el significado y en la interpretación de los textos bíblicos androcéntricos y del lenguaje que en ellos se emplea, por ejemplo:

> «Yo estaba junto a D**s, como aprendiz,
> yo era su alegría cotidiana,
> jugando todo el tiempo en su presencia,
> jugando con la esfera de la tierra;
> y compartiendo mi alegría con los humanos.
> Así, pues, hijos, escuchadme,
> dichosos los que siguen mis caminos.
> Escuchad la enseñanza y haceos sabios,
> no la rechacéis.
> Dichosa la persona que me escucha...»
> (Prov 8,30-33).

- El *feminismo complementario* da por supuesto que las mujer*s y los varones tienen naturalezas esencialmente diferentes. Al igual que las dos mitades de una naranja, lo masculino y lo femenino se complementan mutuamente constituyendo un todo en el que la mujer* puede ser, según el caso, la «mejor» de las dos mitades o la mitad «defectuosa». El dualismo masculino-femenino no es concebido aquí como oposición, sino como correspondencia y mutuo contrapeso. Esta perspectiva la defiende, por ejemplo, el papa Juan Pablo II. No sólo sanciona la diferencia de sexos, sino también el discurso de la «Dama Blanca», a la que se asigna la tarea de transmitir la civilización a quienes todavía no la conocen. También la feminista francesa Luce Irigaray, con su propuesta de una ética sexual y una ontología para la «Divina Pareja», parece ratificar, si bien de manera teórica y políticamente muy diferente, dicha complementariedad.
- El *feminismo radical o ginocéntrico* cree que existen modos esencialmente femeninos de percepción que originan una cultura femenina específica. Suele dar por supuesto que las formas de conocimiento y experiencia del mundo propiamente femeninas hacen de las mujer*s seres humanos menos corruptos, mejores por naturaleza. Este tipo de feminismo localiza las raíces de la opresión de las mujer*s principalmente en la supremacía de los varones y afirma que todos los demás tipos de opresión derivan de ahí.
- El *feminismo lésbico* ha sido una de las fuerzas más importantes de la cultura radical de las mujer*s. La expresión «espectro lésbico», acuñada por Adrienne Rich en la década de mil novecientos ochenta, fue un término político clave. Denota un abanico de experiencias que no se limitan a –y ni siquiera es necesario que incluyan– la relación genital entre mujer*s. Lo contrario del término de Rich es «heterosexualidad compulsiva». Las expresiones «homosexual» o «lesbiana-bisexual-gay-transexual-transgenerado» (LBGT) reflejan luchas más recientes en torno a la sexualidad y a las diversas alternativas sexuales[16].

16. Este punto fue resaltado por Carolyn Stevenson en su trabajo de mitad de curso

- El *feminismo de género* (a veces denominado también *feminismo de la diferencia*) no se centra tanto en las mujer*s cuanto en la construcción cultural y social de los géneros. En vez de presuponer que los roles de género se basan en diferencias naturales enraizadas en el sexo biológico, afirma que el sexo-género es un sistema de dominación culturalmente construido. Puesto que el género brinda un marco de referencia dualista y funcionalista, el feminismo de género requiere que se estudien «ambos» géneros, así como sus reconstrucciones ideológicas y culturales.

- El *feminismo maternal* fomenta todas aquellas virtudes de crianza, preservación, crecimiento, aceptación y pacifismo que se desarrollan gracias a la maternidad y al cuidado de los hijos. El feminismo maternal aspira, por tanto, a cuestionar el individualismo autónomo con ayuda de una política y de una ética de virtudes basadas en las habilidades relacionales cultivadas y ejercidas en la esfera privada. El pensamiento maternal es accesible a todas las mujer*s, independientemente de que sean madres o no. Es un poder residual acumulado gracias a la capacidad de las mujeres para tener hijos y cuidar de ellos.

- Ayudándose del argumento de que las mujer*s han sido moldeadas social y discursivamente para desempeñar las tareas relacionales que benefician a los varones de la elite, el *feminismo relacional* desarrolla una ontología –a veces social, a veces filosófica (también pueden darse las dos juntas)– del yo, así como una ética de la reciprocidad y la complementariedad. El hecho de que las mujer*s sean, por lo general, más sensibles al flujo y reflujo de los vínculos se debe a las relaciones patriarcales de poder sociopolítico, no a la naturaleza, esto es, a su capacidad de parir y a la temprana empatía que tienen con sus madres.

- El *feminismo materialista y marxista* persigue describir las bases materiales de la subyugación de las mujer*s, así como la relación existente entre los modos de producción y el *status* de éstas. El feminismo materialista renuncia a la teoría sistémico-dual marxista (explotación de clase y patriarcado) y amplía el marco del feminismo marxista para incluir otros procesos de dominación que no son tenidos en cuenta por las teorías marxistas masculino-mayoritarias del materialismo. Sostiene que el análisis de la opresión de las mujer*s debe ocuparse tanto de la producción como de la reproducción. La liberación de las mujer*s sólo será posible a través de una reorganización igualitaria de las tareas productivas y reproductivas que desmantele las estructuras económicas y culturales existentes.

para el seminario de «Relatos evangélicos de mujer*s» (semestre de otoño 2000).

- El *ecofeminismo* pretende establecer conexiones entre la destrucción del mundo natural y la opresión de las mujer*s. Subraya la idea de que no sólo los seres dotados de capacidad sensitiva, sino todos los seres vivos, presentes y futuros, forman un único y sagrado Cuerpo, del que todas y todos somos manifestaciones surgidas gracias al proceso creativo de la evolución. Lo femenino no se identifica estrictamente con las mujer*s, sino que es una energía o poder latente en los seres vivos.

- El *feminismo posmoderno* cuestiona radicalmente algunas creencias surgidas con la Ilustración europea. Al igual que las demás formas de posmodernismo, las teorías feministas posmodernas nos invitan a aceptar de buen grado la ambivalencia, la ambigüedad, la multiplicidad, la inestabilidad y la complejidad. Al negar la singularidad del sujeto de discurso –¡y la de la verdad misma!–, ofrecen a las feministas la posibilidad de dar razón de la diversidad y de las contradicciones que existen entre las diversas posiciones teóricas (así como dentro de cada una de ellas). Cuando se combina con el feminismo poscolonial, a veces se le da el nombre de «posfeminismo».

- El *feminismo del Tercer Mundo o de las diferencias* no sólo se fija en la *diferencia* de género, sino también en las *diferencias* de raza, clase, etnia, cultura, sexualidad y religión. Sin embargo, al contrario que la teoría feminista posmoderna, no sólo subraya la discursividad de tales diferencias, sino también su materialidad. Pone de relieve el error cometido por el feminismo eurocéntrico al considerar la experiencia cultural y política de las mujer*s blancas de clase media representativa de la experiencia y situación de todas las mujer*s. Como alternativa, insiste en que hay todo un abanico de estructuras multiplicativas de dominación que determinan de manera diferente las vidas de las mujer*s.

- El *feminismo contextual (o global)* acentúa el adagio liberacionista de que la visión de las cosas que cada cual tiene depende del lugar en que se encuentra. La ubicación sociocultural y religioso-cultural no sólo moldea la vida cotidiana, sino también las pers-

pectivas y los enfoques teóricos. El conocimiento siempre es situado, contextual e incompleto. Esta perspectiva teórica concibe las diferencias como resultado de la diferente ubicación en las estructuras de dominación, no como resultado de la política de la identidad. Por ejemplo, el feminismo euro(norte)americano (o el africano) no viene definido tanto por una esencialista política de la identidad euro(norte)americana (o africana) cuanto por la formación primaria y el arraigamiento experiencial en contextos socioculturales euro(norte)americanos (o africanos).

- El *feminismo poscolonial* intensifica los argumentos aducidos por el feminismo de las diferencias y el feminismo contextual llamando la atención sobre la influencia del imperialismo y el colonialismo occidental en la identidad y la ubicación socioculturales de las mujer*s. Investiga la interconexión existente entre el imperio y los discursos imperialistas y da vueltas a la cuestión de cómo fomentar la solidaridad –y forjar alianzas– entre los distintos grupos sociales poscoloniales y sus dispares intereses. En vez de construir un sistema integral de análisis como el de la interpretación crítico-liberadora, tiende a utilizar, a semejanza del feminismo marxista, un análisis sistémico-dual que considera el patriarcado y el imperialismo dos sistemas de opresión paralelos.

- El *feminismo internacional* está asociado a las cuatro Conferencias de las Naciones Unidas sobre la Mujer* celebradas en México, DF (1975), Copenhagen (1980), Nairobi (1985) y Pekín (1995). Estos encuentros fueron, junto con la Conferencia sobre Control Demográfico celebrada en El Cairo (1994), importantes foros de debate sobre asuntos relacionados con la igualdad y el bienestar de las mujer*s, en los que participaron organizaciones de base y otras ONGs. En una época que ve cómo, debido a la globalización, está aumentando la explotación de las mujer*s, estas iniciativas internacionales en las que, además de compartir y discutir problemas comunes, se pueden forjar alianzas resultan cada vez más imprescindibles.

- El *feminismo religioso* (ya sea el judío, cristiano, musulmán, nativo-norteamericano, budista, hindú, indígena, aborigen o *dalit*, ya sea el asociado al culto de la Diosa) no segrega el movimiento feminista civil del religioso, sino que intenta concebir la interacción entre ambos como la que se establece entre formaciones que ocupan lugares socioculturales diferentes, y no como la que es fruto de una in-diferencia mutua. Según esta perspectiva, lo que ha de ocupar el centro de la atención feminista y del diálogo interreligioso es la presencia, tanto positiva como negativa, de la religión en la vida de las mujer*s. Asimismo, sostiene que la religión no sólo es una fuerza que contribuye a consolidar la dominación social y cultural, sino también un recurso en las luchas de las mujer*s por la supervivencia y la liberación.

- El *feminismo posbíblico* rechaza las religiones bíblicas por sexistas y opresivas de medio a medio, remitiéndose para tal juicio a su violenta y deshumanizadora influencia a lo largo de la historia. Su aportación positiva consiste en el redescubrimiento de la Diosa y de la espiritualidad a ella asociada, una espiritualidad que favorece la relacionalidad y la conciencia ecológica. Mientras que el D**s Padre del judaísmo y el cristianismo es considerado Rey trascendente de la creación, la Diosa da a luz a la creación a partir de su propio cuerpo; de ahí que la creación sea consustancial con la Madre Divina y participe de su divinidad. La religión y la espiritualidad de la Diosa inspiran, pues, una visión de la vida como todo orgánico y sagrado en el que todos los seres vivos sin excepción participan de la fuente y el fundamento divinos.

- El *feminismo crítico-liberacionista* es un retoño tanto del movimiento abolicionista del siglo XIX como de los movimientos gays radicales, estudiantiles socialistas, anticolonialistas y pro derechos civiles de la década de mil novecientos sesenta. Aunque aplaude la diversidad y particularidad cultural, también insiste en que, hasta que todas las mujer*s tengan asegurados no sólo sus derechos, sino también el reconocimiento, el bienestar y la dignidad como «ciudadanas» de pleno derecho, seguirá siendo necesario forjar alianzas en las luchas de liberación. Usando la perspectiva teórica que brinda este paradigma, he intentado desarrollar la noción de *ekklesía de mujer*s* como categoría e instrumento analítico para conceptuar las diversas luchas contra las multiplicativas y entrelazadas estructuras de dominación, tales como la clase, la raza, el género, el heterosexismo y el nacionalismo etnicista.

En conclusión, el objetivo de este largo esbozo de diferentes planteamientos feministas no es ofrecer una información exhaustiva y exacta como la que se puede encontrar en los diccionarios y obras de referencia. Lo que pretende es, más bien, poner de relieve lo importante que resulta tomar conciencia de la rica variedad de feminismos

y de sus correspondientes perspectivas teóricas, así como de sus repercusiones en la interpretación de textos bíblicos. Las diferencias existentes en la interpretación feminista no son «inocentes», sino que siempre están condicionadas por presupuestos teóricos –anegadas de ellos, podríamos decir–. Sin embargo, esto no sólo es cierto de las interpretaciones feministas, sino de toda interpretación, tanto la de la Biblia como la de cualquier otro texto.

La cuarta barrera u obstáculo en la senda hacia la Sabiduría es la creencia, sostenida por muchas feministas, de que la Biblia y la religión se hallan animadas por un espíritu contrario a las mujer*s y, por consiguiente, han de ser rechazadas en cuanto incorregiblemente patriarcales. Para quien así piensa, la interpretación bíblica es un feudo de creyentes, no una tarea de feministas. Ya en el siglo XIX, Elizabeth Cady Staton señaló los riesgos de esta actitud feminista. En su opinión, las feministas deben ocuparse de la Biblia y de la religión, porque éstas configuran todavía el mundo de muchas mujer*s. También resaltó que no se puede reformar un segmento de la sociedad patriarcal sin reformar ésta en su conjunto. Si verdaderamente están interesadas en la liberación de las mujer*s, las feministas no pueden ignorar el hecho de que un gran número de ellas no sólo consultan la Biblia a modo de autoridad inspirada, sino que también la valoran y difunden como fuente de fortaleza y esperanza. Las feministas, tanto si son creyentes como si no, han de prestar atención a la Biblia y a su interpretación, porque éstas tienen todavía gran poder sobre las vidas de muchas mujer*s.

Además, las feministas que se han criado en culturas occidentales han interiorizado muchos esquemas y estereotipos bíblicos. Las culturas occidentales están embebidas del simbolismo y de los valores de la Escritura. Para entender el arte, la música y la literatura occidental, es necesario disponer de una cierta cultura bíblica. Las ideologías culturales y los estereotipos que divulgan los medios de comunicación se basan todavía en la Biblia, derivan de ella. El lenguaje cultural de odio contra las mujer*s, los negros, los homosexuales, los judíos y los paganos se alimenta de textos e imágenes bíblicos.

La quinta barrera que puede dificultarte el acceso a la interpretación bíblica feminista es la persuasión, común a muchas mujer*s que leen la Biblia, así como a muchas feministas, de que la interpretación bíblica y los estudios bíblicos son asunto de eruditos y carecen de utilidad para la vida y las luchas de cada día. Mezclado con esta actitud

negativa hacia la investigación bíblica, es frecuente encontrar también el prejuicio de que la interpretación crítica de la Biblia se circunscribe a la «torre de marfil» de las universidades de elite o de los seminarios confesionales. Este escollo no tiene en cuenta que todas las mujer*s que leen u oyen leer la Biblia, por el mero hecho de hacerlo, ya la están interpretando. La interpretación de la Biblia no es monopolio de profesores que viven en torres de marfil, no es prerrogativa de nadie. Además, quien da por bueno este supuesto olvida el viejo adagio que dice: «Saber es poder».

Inversamente, quienes, en vez de hacer uso crítico de la investigación especializada, confían en sus propias interpretaciones de «sentido común» corren el peligro de reproducir acríticamente, sancionándolos, tanto los presupuestos doctrinales y teológicos como los prejuicios religioso-culturales que les han sido (y son) transmitidos a través de la catequesis, los sermones, el «teleevangelismo» y los libros de divulgación sobre la Biblia. Que los conocimientos bíblicos todavía tienen gran influencia en los discursos y debates públicos se hace patente, verbigracia, en el éxito de los «teleevangelistas» y en la frondosidad de artículos de periódicos y revistas, programas de televisión y libros –tanto científicos como divulgativos– sobre el «Jesús histórico». La Biblia y su interpretación se han convertido en un negocio multimillonario y en un producto de consumo en el mundo entero. De ahí que las feministas y las personas que se preocupan por el bienestar de todos los ciudadanos y ciudadanas del mundo no puedan dejar la Biblia en manos de las empresas de la información, ya sean científicas o de divulgación.

La sexta barrera en el camino hacia la abierta casa cósmica de la Divina Sabiduría es la general convicción de que ya sabemos qué es la Biblia: «nuestro» libro, un clásico de la cultura occidental. Estrechamente relacionada con lo anterior se halla la idea de que sólo hay una Biblia, y pertenece a los cristianos. Estos dos falsos supuestos pasan por alto el hecho de que la Biblia no es un libro, sino una biblioteca o una colección de obras compuestas a lo largo de varios miles de años y en diversas culturas de la antigüedad. La palabra castellana «Biblia» procede del griego *Biblia*, un plural que significa *libros*, no *libro*. «Biblia» denota, pues, una colección de *libros* que fue reunida en el proceso de canonización. Durante este proceso, se conservaron algunos libros, pero otros fueron eliminados. Por ejemplo, los Hechos de Tecla, que tratan de una discípula de Pablo, fueron considerados durante mucho tiempo parte de la Escritura, mientras que el

Apocalipsis careció durante bastante tiempo del reconocimiento de amplios sectores de la Iglesia. Sin embargo, muchas de nosotras, que conocemos el Apocalipsis, no sabemos nada de los Hechos de Tecla, porque no pertenecen al canon.

La idea de que la Biblia es una obra occidental ignora asimismo que esta colección de libros no pertenece a Occidente. Brotó y creció en el suelo cultural de Oriente Medio. Es cierto que la Biblia ha sido utilizada como instrumento de la colonización occidental con el fin de inculcar la cultura europea, pero sus orígenes y su universo simbólico hacen que esté firmemente arraigada en el contexto de Oriente y del mundo mediterráneo. Por otra parte, se podría decir que la Biblia es, en su forma actual, un producto de la cultura occidental, por cuanto los exegetas han juntado fragmentos originales de gran cantidad de manuscritos diferentes, escritos no sólo en hebreo y griego, sino también en varias otras lenguas antiguas, tales como arameo, etíope, copto, siríaco, abisinio y muchas más. Cuando quienes van de casa en casa predicando llaman a mi puerta y se ofrecen a contarme «lo que dice la Biblia», suelo responderles: «¿qué Biblia?» y «¿en qué lengua?». Mucha gente nunca ha oído hablar de la crítica textual y no son conscientes de que la traducción inglesa o, para el caso, castellana, que manejan es, de hecho, una interpretación, no una trascripción. No se dan cuenta de que el texto bíblico es creado, traducido e interpretado en la actualidad por exegetas en su mayor parte occidentales y, por lo general, varones blancos pertenecientes a la elite.

Estrechamente relacionado con la creencia de que la Biblia es un clásico de la cultura occidental se halla el supuesto de que la Biblia pertenece a los cristianos y es, por ende, un libro cristiano. Tal suposición desconoce que la Biblia no sólo es el libro sagrado de los cristianos, sino también, aunque de manera distinta, de judíos y musulmanes. Especialmente judíos y cristianos compartimos grandes partes de la Biblia, aunque los respectivos cánones sean diferentes. Los primeros seguidores de Jesús en el mundo grecorromano tenían la *Tenak* como Sagrada Escritura, pues muchos de ellos eran judíos que usaban las Escrituras, sobre todo los libros proféticos, como cantera de la que extraer textos que pudieran refrendar su interpretación del ministerio de Jesús, así como de su ejecución, propia de un criminal.

En el proceso de su separación del judaísmo, los cristianos hicieron suya la Biblia judía en forma de «Antiguo Testamento» y lo usaron para demostrar que todas las promesas en ella contenidas les habían sido transferidas a ellos, que habían pasado a ser el nuevo (verdadero) pueblo de D**s. (Esta pretensión se conoce tradicionalmente

con el nombre de «teoría de la sustitución»). Los cristianos llamaron al conjunto de sus escritos distintivos «Nuevo Testamento» para diferenciarlo del Antiguo, que constituye la otra parte de la Biblia cristiana. Así pues, el marco en el que se configuró la Biblia cristiana está impregnado de antijudaísmo, puesto que el Nuevo Testamento es concebido como el cumplimiento de las promesas hechas al pueblo de D**s en el Antiguo Testamento, que los judíos supuestamente habían rechazado.

Con el fin de acabar con esta peyorativa nomenclatura, algunos autores sugieren cambiar el nombre de las dos partes de la Biblia y denominarlas «Primero» y «Segundo» Testamento. Otros proponen hablar de «Escrituras hebreas», de la Biblia de los hebreos, en vez de referirse a ella como Antiguo Testamento, aunque son plenamente conscientes de que los primeros cristianos usaban como escritura sagrada la Septuaginta, esto es, una traducción griega de ese texto. Por mi parte, opino que lo mejor sería denominar a la segunda y más tardía parte de la Biblia «Testamento Cristiano», puesto que contiene los escritos cristianos. Pero, mientras que el nombre de «Escrituras Hebreas» o «Biblia Hebrea» es ampliamente aceptado, el de «Testamento Cristiano», que junto con las Escrituras hebreas constituye la Biblia cristiana o las Escrituras cristianas, no ha tenido buena acogida, debido tal vez a que la mayoría de los exegetas y lectores cristianos de la Biblia se aferran a la idea de que la Biblia hebrea es «su» Antiguo Testamento. La Biblia judía o las Escrituras judías no son lo mismo que el «Antiguo Testamento». Aunque las Escrituras hebreas, esto es, la Torá, los Profetas y los Escritos, son compartidas por judíos y cristianos, en cada caso están colocadas en un orden distinto y han sido transmitidas, leídas e interpretadas de manera diferente.

Finalmente, con frecuencia se ignora el hecho de que existen diversas Biblias cristianas. Los católico-romanos leen en su Biblia escritos que no se hallan en la de los protestantes ni en la de los ortodoxos. Los cristianos ortodoxos griegos y eslavos tienen en sus Biblias libros, verbigracia, el tercero de los Macabeos, que no figuran en la Biblia protestante ni en la católica. Los libros que no están incluidos en la Biblia protestante, pero sí en la católica o en alguna de las dos ortodoxas, se denominan apócrifos o deuterocanónicos, según la perspectiva. Por ejemplo, varios de los textos que tratan de la Divina Sabiduría no pertenecen al canon protestante, pero sí al católico, y se leen en la liturgia de esta Iglesia. De ahí que a muchas feministas protestantes les incomode la revalorización de la figura divina de la *Sophia*-Sabiduría que favorecemos las feministas católicas. Me acuer-

do de una ocasión en que fui invitada a predicar en una iglesia protestante. Cuando sugerí como lectura del día un pasaje del libro de Judit, me informaron de que no podía usar ese texto, porque no era canónico y, por tanto, no podía ser leído en una celebración litúrgica. Al final no prediqué, porque insistí en usar un texto que formaba parte de «mi» Biblia.

La séptima barrera que puede entorpecer el avance hacia un fecundo compromiso con la Biblia es la suposición de que los cristianos deben creer en ella igual que creen en D**s. La Biblia es vista como un fetiche, como un objeto al que se supone poder mágico y al que hay que tratar con confianza, devoción y reverencia insólitas. La interpretación bíblica se convierte en fetichismo.

Todas estamos familiarizadas con la imagen del Espíritu Santo dictando, bajo forma de paloma, palabra tras palabra al oído del evangelista, que las escribe como «palabra de D**s». Esta concepción de cómo fue escrita la Biblia tiene sus raíces en el último libro de la Biblia, conocido como Apocalipsis de Juan por los católicos y como Libro de la Revelación por los protestantes.

El Libro de la Revelación afirma contener «las palabras de la profecía comunicadas a Juan por mediación de los ángeles». Así, en su introducción, este libro establece una cadena de autoridad revelatoria, que, en último término, reside en Dios y que, a través de Cristo o del intérprete angélico, se transmite a Juan y, por medio de éste, a sus lectores. Hablando con rigor, las «palabras de la profecía» no son del propio Juan, sino que, según se asegura, tienen origen divino. El *verdadero* autor del libro de la Revelación no es Juan, sino D**s, Jesús Resucitado y el Espíritu. El que tenía figura humana y el Espíritu «hablan» a las *ekklesiai,* y Juan se limita a transcribir el mensaje (1,11.19; 2,1-3.22). La insistencia con la que Juan resalta la autoría divina del Libro de la Revelación ha influido decisivamente en las concepciones teológicas de la autoridad canónica. Si se acepta esta descripción del proceso revelatorio, la Escritura será entendida como «palabra dictada por D**s», más que como una respuesta retórica –inspirada– de los autores bíblicos a los problemas específicos que surgen en determinadas situaciones socio-retóricas.

Además, si la Biblia es palabra de D**s directamente anotada, la crítica bíblica en general y la crítica feminista en particular son peligrosas y rayanas en el sacrilegio. La reflexión crítica que comentamos suscita muchos miedos e inquietudes en lectoras y alumnas que han sido socializadas para confiar en la palabra de D**s y obedecerla antes

que para cuestionarla críticamente. Sin embargo, esta visión literalista de la Biblia es una afirmación muy moderna, antirracionalista concretamente. La tradición y la teología cristianas nunca han defendido que la Biblia sea palabra literal de D**s, sino que más bien la han considerado un vehículo de la palabra divina. No son las palabras de la Biblia, una a una, las que están inspiradas, sino los autores sagrados y sus lectores. La Divina Presencia, la *shekhinah,* se experimenta en el proceso de leer –u oír proclamar– la Biblia bajo la guía del Espíritu Santo.

La primitiva idea cristiana de que la comunidad debe discernir el Espíritu y someter a prueba las palabras y el estilo de vida de los profetas ha sido olvidado con demasiada facilidad. El resultado es la falta de la capacidad teológica crítica y de la práctica espiritual necesarias para juzgar los textos escriturísticos. La formación teológica debería enseñar a los estudiantes a adoptar una postura crítica ante toda palabra humana que reclame para sí la autoridad directa de D**s. Lo que el Espíritu dice hoy a la ubicación socio-política y a la situación retórica concreta de cada cual ha de ser evaluado en una práctica crítico-feminista de análisis retórico y crítica ideológica capaz de detectar en medio de las luchas políticas actuales contra la dominación el poder de D**s para suscitar justicia y bienestar.

La octava barrera que quiero mencionar aquí es la suposición de que los textos, especialmente los sagrados, como la Biblia, tienen un sentido único y definido que puede ser determinado con sólo usar los métodos adecuados. Esta concepción literalista y positivista de los textos y de la lectura, amén de ingenua, está pasada de moda. La Biblia no sólo no es un texto unitario, sino que está lleno de contradicciones, porque, como hemos visto, es una compilación de textos. Por ejemplo, en muchos casos es imposible determinar exactamente qué fue lo que Jesús dijo e hizo, ya que existen varias versiones del mismo dicho o relato. Los cristianos antiguos intentaron establecer un texto unitario sintetizando los cuatro evangelios en un único relato al que se dio el nombre de «Diatessaron». Sin embargo, más que fijar el verdadero sentido de los textos evangélicos, este procedimiento da lugar a un texto nuevo y diferente. Además, existen muchos más evangelios de los que se hallan recogidos en nuestro canon. El evangelio de María Magdalena es uno de ellos. Aunque arroja nueva luz sobre las enseñanzas de Jesús, para muchos cristianos es desconocido, puesto que no fue aceptado en el canon, el cual, en el caso de la Iglesia católica de Roma, no se estableció de manera definitiva hasta el Concilio de Trento, celebrado en el siglo XVI.

El problema de sentido que plantea la existencia de una pluralidad de fuentes tampoco puede ser resuelto aplicando el método de interpretación correcto, porque los investigadores nunca, ni en el pasado ni en la actualidad, se han podido poner de acuerdo acerca de cuál sea ese método «correcto». Más bien existen diversos métodos válidos de exegesis e interpretación de los textos bíblicos que conducen a significados diferentes y a menudo contradictorios. Los exegetas han gastado chorros de tinta y montañas de papel intentando demostrar, frente a las propuestas de otros investigadores, que su propia interpretación es la única «correcta» o, al menos, la «mejor».

La disciplina de la hermenéutica se ocupa desde antiguo de estudiar cómo se genera el sentido de un texto y cómo se puede llegar a entenderlo. La noción de «hermenéutica» deriva del griego *hermeneuein*, que quiere decir interpretar, hacer exegesis, explicar o traducir. Debe su nombre a Hermes, el mensajero de los dioses, al que correspondía la tarea de transmitir a los simples mortales los anuncios, declaraciones y mensajes de éstos. Sus proclamaciones no son, sin embargo, mera comunicación o transmisión, sino que siempre incluyen una explicación de los mandatos divinos, previamente traducidos a lenguaje humano con el fin de que sean comprendidos y obedecidos.

Aunque también puede ser entendida como una disciplina relacionada con el libre juego de signos o como el simple esfuerzo de mantener abiertas las líneas de comunicación, a la hermenéutica le corresponde, según el filósofo alemán Gadamer, la tarea de traducir el sentido de un «mundo» a otro. Al igual que Hermes, el mensajero de los dioses, la hermenéutica no sólo comunica conocimientos, sino que también instruye, dirige y dispone. Así pues, la hermenéutica es afín a la mántica y a la profecía. Transmite revelaciones e interpreta signos y oráculos. En cuanto modo de comprensión, pone en juego la virtud aristotélica de la *phronesis*: la evaluación, el juicio práctico no avalado por un método *a priori*, sino sólo por el propio proceso de comprensión.

En cuanto disciplina filosófica, la hermenéutica tiene sus raíces en la interpretación bíblica. La forma más adecuada de entenderla es como una teoría y una praxis de la interpretación que indagan en las condiciones y posibilidades de comprensión de los textos, así como de otras prácticas. En sí misma, la hermenéutica no es tanto un método y una técnica disciplinadamente científicos cuanto una perspectiva y un enfoque epistemológicos. Desde Schleiermacher, Dilthey y Gadamer, se viene sosteniendo, contra el positivismo científico, que la comprensión acontece como proceso de participación en el círculo (o espiral) hermenéutico, que se caracteriza por la relación parte-todo. Además, se acentúa que la comprensión resulta imposible al margen de precomprensiones o prejuicios y, por consiguiente, siempre depende del contexto en que se lleva a cabo.

La hermenéutica insiste en el carácter lingüístico y contextual de todo conocimiento, que indefectiblemente se produce en el marco de una tradición. Subraya que la comprensión humana no puede darse al margen de la palabra, ni fuera del tiempo. Sus conceptos centrales son *empatía, historicidad, lingüisticidad, tradición, precomprensión, fusión de horizontes* y *clasicismo* (al que acompaña la noción de *historia efectual*, esto es, la influencia que las interpretaciones de un texto han tenido a lo largo de la historia de ese texto). Sin embargo, desde una perspectiva feminista crítica, todos y cada uno de estos siete aspectos y acentos teóricos de la hermenéutica resultan problemáticos, porque no tienen suficientemente en cuenta las relaciones de dominación y poder.

La novena barrera en el camino hacia la Sabiduría es la idea de que la hermenéutica masculino-mayoritaria y la hermenéutica feminista, lejos de diferir radicalmente, no son sino una y la misma cosa. Sin embargo, «hermenéutica» parece ser un nombre poco apropiado para el método que se emplea en la investigación feminista emancipadora, pues los estudios bíblicos feministas se interesan principalmente por la lectura crítico-emancipadora de la Biblia. Aunque yo misma he llamado «hermenéutica feminista» a la interpretación bíblica que desarrollo, sugeriría que la «interpretación feminista» va más allá de la hermenéutica y que la mejor manera de entenderla es considerándola desde un punto de vista retórico.

En consecuencia, no es el mito de Hermes, sino el de Metis y Atenea, el que ayuda a perfilar la tarea de la hermenéutica y la retórica crítico-feministas. Atenea, la diosa protectora de la ciudad-estado ateniense clásica, no sólo era patrona de las artes y del conocimiento científico y tecnológico, sino también diosa de la guerra. Según Hesiodo, nació de la cabeza de su padre, Zeus, ya desarrollada y armada por completo. Sin embargo, sólo en apariencia carece de madre. Su madre real es la diosa Metis, «la mujer más sabia, así entre los dioses como entre los seres humanos».

De acuerdo con el mito, Zeus, el padre de todos los dioses, mantenía una relación de rivalidad con Metis, a la que la Biblia denomina *Chokmah-Sophia*-Sabiduría. Cuando Metis, la Divina Sabiduría, estaba embarazada de Atenea, Zeus la engañó, porque temía que diera a

luz a una criatura que lo sobrepujara en sabiduría y poder. Por eso la convirtió en mosca, pero ¡no tuvo suficiente con ello! Zeus se tragó entera a la mosca Metis para tenerla siempre dentro de él y beneficiarse de su sabio consejo. Este relato mítico de Metis y Zeus no sólo pone de manifiesto el miedo que el Padre de los dioses tenía a que la hija de la Sabiduría fuera más sabia que él, sino que también revela cuáles son las condiciones en las que las mujer*s se ven obligadas a ejercer la sabiduría y producir conocimientos en las culturas y religiones kyriarcales.

Leído desde la óptica de la hermenéutica de la sospecha, el mito de Metis y Atenea muestra que los sistemas kyriarcales de conocimiento y poder convierten a las mujer*s en objetos y las engullen para adueñarse de su sabiduría y sus conocimientos en aras de la dominación. Por consiguiente, la noción de «estudios sobre la mujer» resulta ambigua, pues éstos tienen a las mujer*s, en vez de a las estructuras de dominación, como objeto de investigación. Los estudios feministas, por el contrario, aspiran a facultar a las mujer*s para reconocer y transformar tales conocimientos y estructuras de marginación y opresión.

Puesto que su objetivo no es sólo interpretar textos bíblicos y transmitir revelaciones divinas, sino enmendar la mistificación y la deshumanización kyriarcal, la hermenéutica feminista debería tomar el nombre y la inspiración de Metis –la Divina Sabiduría-*Sophia*– y no de Hermes, el dios embaucador. La hermenéutica –o mejor, la sofiología– feminista estudia críticamente los mitos, textos, tradiciones y prácticas religiosas masculino-mayoritarias intentando poner de relieve hasta qué punto marginan, hacen invisibles o distorsionan la experiencia, la tradición, el lenguaje, el conocimiento y la sabiduría con el fin de eliminar de la conciencia y de los documentos culturales y religiosos todo rastro de las mujer*s. La aportación positiva de tal sofiología no consistiría en sacar a la luz un conocimiento divina o naturalmente dado que, todavía oculto, espera ser descubierto, sino en producir una sabiduría práctica que debe ser vivida y ejercida.

Así pues, de cara al proceso crítico de interpretación feminista de la Biblia en pro de la liberación, he elaborado un complejo enfoque hermenéutico que presentaré con más detalle en el capítulo 6. Ese método retórico-hermenéutico de interpretación crítico-feminista no suscribe ninguna estrategia de lectura concreta, sino que se sirve de varias perspectivas teóricas y diversos métodos hermenéuticos feministas para configurar sus propias prácticas de interpretación. Las siete estrategias hermenéuticas de interpretación que he señalado –hermenéutica de la *experiencia*, de la *dominación*, de la *sospecha*, de la *evaluación crítica*, del *recuerdo* y la *re-membranza*, de la *imaginación* y de la *transformación*– son elementos constitutivos de la praxis retórico-crítica de interpretación bíblica en pro de la liberación y la transformación.

☞ *La décima y última barrera* es, según mi experiencia, la más difícil de apartar del camino, debido a su «peso» emocional. Aludir por separado a la resistencia emocional a la que se ha de enfrentar toda aproximación crítica a la Biblia no significa aislarla de otras barreras que también originan parecida zozobra. Lo único que pretendo con ello es darle mayor relieve. Muchas mujer*s confiesan que, cuando se embarcan en la lectura y evaluación crítica de la Biblia, sufren ataques de ansiedad, les sobreviene un sudor frío o tiemblan y tiritan. Tal malestar, miedo y aprensión constituye la reacción instintiva e involuntaria ante el tabú que para nosotras representa –porque así lo hemos interiorizado– la Sagrada Escritura.

La Biblia no es un libro como cualquier otro. ¡Es sagrado y santo! Se trata de un icono, venerado y adorado. Por ejemplo, en el judaísmo, es un gran honor transportar el rollo de la Torá y leer de él. En el rito católico, el sacerdote lleva la Biblia en procesión al ambón, la envuelve en una nube de incienso y la levanta proclamando: «Palabra de D**s». Muchas personas que no han leído la Biblia entera participan en ritos que ayudan a interiorizar su índole mística. Otras creen que la Biblia es una especie de oráculo divino y le atribuyen carácter mágico. A quienes se hayan criado en comunidades religiosas fundamentalistas y hayan crecido con la convicción de que la Biblia es palabra directa, inerrante y verdadera de D**s todavía les vendrán a la mente, cuando cuestionen la misoginia de los textos bíblicos, las advertencias y maldiciones del Libro de la Revelación:

> «Yo advierto a todo el que escuche las palabras proféticas de este libro: "Si alguno añade algo sobre esto, D**s echará sobre él las plagas que se describen en este libro. Y si alguno quita algo a las palabras de este libro profético, D**s le quitará su parte en el árbol de la vida y en la ciudad santa, que se describen en este libro"» (Ap 22,18-19).

Para otras personas, la ansiedad puede estar generada por una abrumadora experiencia de pérdida. Si el relato sagrado ha dado sentido a sus vidas, el descubrimiento de que quizá también haya sido destructor de otras vidas puede suscitar gran tristeza y mucho miedo[17].

17. Como señala Teresa Yi Suárez en su trabajo de mitad de curso para el semina-

Tom Driver, del Union Theological Seminary, cuenta la siguiente experiencia vivida durante una sesión de su curso «La base experiencial del pensamiento teológico». Después de haber leído el libro de Phyllis Trible *Texts of Terror*, inició a la clase en una sencilla técnica de estudio de la Biblia en grupo, para, a continuación, leer el relato que en nuestras Biblias lleva el título: «La concubina del levita» (aunque sería más preciso denominarlo «Violación y descuartizamiento de una mujer* de Belén»: Jue 19), y al que precede la narración de la atroz conquista de Lais por los danitas en Jue 18,27-31. Ambos relatos reflejan una violencia incalificable: en un caso, la violación de una mujer*; en el otro, la rapiña de las tierras conquistadas.

Para percibir toda la carga emocional de este texto de violencia, es necesario leer el relato en voz alta, de la manera que describe Driver:

> «Los participantes se sientan en círculo y van pasando de mano en mano una Biblia, de modo que cada persona lea un versículo o dos del pasaje elegido. Antes de entregar el texto a su vecino, quien acaba de leer comenta lo que ha leído»[18].

Antes de enfrentarte con esta violenta historia bíblica y con el relato que Driver hace de la respuesta de su clase a los espantables detalles, es necesario que seas consciente de las violentas experiencias y las intensas emociones que pueden suscitarse:

> «La lectura de esta narración, siguiendo el método que he descrito, resultó terriblemente dolorosa. La angustia le penetraba a uno hasta los tuétanos. Se manifestaba en las voces temblorosas y titubeantes. Se notaba en la crispación de los cuerpos... La lectura parecía interminable. Pasábamos de un detalle a otro, a cuál más espantoso, y, cuando la mujer, después de la terrible experiencia de ser violada durante toda la noche, regresa arrastrándose a la puerta de la casa de la que fue expulsada y, agonizante, deja caer las manos sobre el umbral, oí cómo la gente gemía. Cuando el relato concluyó, nos miramos unos a otros en silencio... Éramos un grupo de refugiados sentados en círculo al borde de un quebrado preguntándonos adónde ir y qué hacer»[19].

---

rio de «Relatos evangélicos de mujer*s» (semestre de otoño 2000): «En la forma en que la Biblia ha sido empleada contra las mujer*s late una tremenda tragedia, que, en cierto sentido, no puede ser redimida ni enmendada».

18. T. DRIVER, «Performance and Biblical Reading: Its Power and Hazard», en [B. Krondorfer (ed.)] *Body and Bible: Interpreting and Experiencing Biblical Narratives*, Trinity Press International, Philadelphia 1992, p. 159.
19. *Ibid.*, pp. 171-172.

Pero continúa:

> «No había otro remedio que seguir adelante. Dirigiéndome a una de las mujeres, que había confesado haber sufrido abusos sexuales en su infancia, le pregunté si deseaba contarnos algo más sobre ello. Así lo hizo, y comenzamos la difícil y atormentadora tarea de compartir historias personales y de confesar cosas que llevaban mucho tiempo silenciadas, intentando descubrir qué nos decían de la sociedad patriarcal y cómo habían influido en nuestra manera de ver a Dios»[20].

Driver advierte, sin embargo, que esta experiencia no debe ser entendida como un «éxito», puesto que no existe «recuperación» de la ansiedad, el miedo y la crisis originados por la lectura dramatizada de este aterrador relato bíblico. De aquí que concluya de la siguiente manera:

> «El poder que tiene la Biblia para herir es muy grande, tanto como el de la familia. Estos dos potenciales se entrelazaron de una manera que no había previsto: escritura sagrada, familia sagrada, terror sagrado... Ante quien ha experimentado la capacidad lancinante de la Escritura y la familia, la estructura de la teología patriarcal se resquebraja y se desmorona... Leer la Biblia con una fuerte conciencia de la presencia corporal es un desafío al mando paterno. Lo cual se me reveló con mayor claridad el día en que mis estudiantes y yo fuimos pasando de mano a mano un texto bíblico y nos topamos, para nuestra consternación, con la escalofriante realidad del incesto»[21].

A punto ya de concluir este sucinto repaso de las barreras kyriocéntricas que dificultan nuestros pasos y movimientos por los caminos a través de los cuales la Sabiduría nos conduce a la justicia, espero que te hayas hecho una idea de cuáles son las «autoridades» que siembran miedos y ansiedades con el objetivo de disuadirnos de participar en el movimiento por la justicia. Si me has acompañado en el recorrido durante el que he ido identificando y nombrando las barreras que pueden bloquear el camino de la sabiduría/Sabiduría y obstaculizar el compromiso fecundo con la interpretación feminista de la Biblia, tal vez hayas descubierto otros escollos personales tuyos que no he nombrado o en los que quizá ni siquiera he pensado.

El objetivo principal de este capítulo no es, por supuesto, desalentarte, sino, al contrario, animarte a tomar conciencia, tanta como sea

20. *Ibid.*, p. 172.
21. *Ibid.*, p. 173.

posible, de las barreras y los presupuestos sesgados que te pueden impedir una comprensión más profunda de los textos, con el fin de que los apartes del camino o los sortees. En caso de que ello no te resulte posible, quizá puedas aprender a usar estas barreras como piedras-puente en medio del embarrado camino o a sacarles partido como bancos o lugares de descanso en tu viaje hacia la Sabiduría. Por ejemplo, la desmesurada diversidad de enfoques teóricos feministas tal vez te resulte abrumadora, pero también cabe ver en ella un signo de vigor y vida. En vez de lamentar la confusión suscitada por la variedad de prácticas interpretativas y por la plurivalencia de los textos bíblicos, puedes entender esas prácticas como piedras-puente o como ladrillos de una obra que permite entender y transformar mejor tanto los textos bíblicos y sus interpretaciones como la situación actual de las mujer*s.

Sin embargo, si deseas tener éxito en tal empeño, primero necesitas tomar conciencia de las interiorizadas autoridades que mantienen las barreras en su sitio, para luego cuestionarlas. Puesto que tales autoridades, una vez interiorizadas, suelen residir en el subconsciente y resultan, por tanto, difíciles de descubrir, no sólo es menester que compruebes si has comprendido lo que ha sido expuesto hasta ahora, sino también que estés pendiente de tus emociones y reacciones. ¿Qué es lo que impide participar sin reservas en la espiral danza hermenéutica de la Sabiduría-Espíritu y usar la Biblia como fuente de inspiración para recorrer los caminos de la Sabiduría en dirección a la justicia? Si se trata de ansiedad o miedo, tal vez te interese recordar la promesa de la Divina Sabiduría. De la misma manera que guió a los israelitas hacia la libertad, así nos acompañará también a nosotras en el camino hacia la justicia:

> «Atravesaron un desierto inhóspito
> y acamparon en parajes intransitables.
> Hicieron frente a sus enemigos
> y rechazaron a sus adversarios
> Tuvieron sed y te invocaron:
> bebieron agua de una roca escarpada,
> en la dura piedra remediaron su sed»
>
> (Sab 11,2-4).

Movimiento de profundización

Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, Continuum, New York 2000, 115-144.

Pasos hacia delante

- ¿Qué obstáculos ves delante de ti en la búsqueda de sabiduría/Sabiduría y bienestar? ¿Cómo piensas enfrentarte a estos obstáculos? ¿Qué te impide enfrentarte a ellos ya?[22]
- ¿Has tenido alguna experiencia de opresión? ¿Estás comprometida en alguna lucha concreta en contra de la opresión? ¿Crees que centrar la atención en las luchas contra la opresión propicia el «victimismo feminista»?
- ¿Qué significa para ti la Biblia? ¿Qué problemas tienes con el texto bíblico o con la manera en que ha sido interpretado y utilizado por las tradiciones y comunidades religiosas o por la gente en general? Si no tienes problemas en este sentido, ¿qué opinas del objetivo que se plantea la interpretación crítico-feminista de la Biblia?
- Carol Gilligan sostiene que la justicia es un concepto masculino. ¿Estás de acuerdo con ella? ¿Qué aspectos de la justicia son los que más te interesan? ¿Sientes pasión por la justicia? Cuenta alguna experiencia de injusticia que haya marcado tu vida.
- Ejercicio de imaginación: sal en busca de Tecla. Navega por Internet o ve a una biblioteca pública para descubrir más cosas acerca de ella. Familiarízate con los Hechos de Tecla y discute con tus compañeras por qué este texto no fue incluido en el canon. Imagina que te encuentras con Tecla en el camino hacia la casa abierta de la Sabiduría. ¿Qué le dirías? ¿Cómo respondería ella? Imagina qué te contaría sobre las mujer*s que formaban parte de los primitivos movimientos cristianos[23].

Ejercicio de movimiento

Da nombre a las barreras que se interponen en tu camino hacia la fecunda participación en la interpretación feminista de la Biblia.

---

22. Agradezco a Curtis Buddenhagen, participante en el seminario de «Relatos evangélicos de mujer*s» (semestre de otoño de 2000), que me sugiriera esta pregunta.
23. Doy las gracias a Kim Smiley por esta sugerencia.

FICHA DE TRABAJO Nº 3

Un encuentro con María de Magdala en el camino

1. Imagínate que te surge la oportunidad de visitar Galilea en el año_____, porque has oído que María de Magdala está _____ (completa los espacios en blanco).

2. María de Magdala fue una de las mujer*s que, de camino hacia el sepulcro de Jesús, se preguntaban cómo harían para correr la pesada losa que lo cerraba. Deseas preguntarle sobre la inquietud que sentían acerca de quién correría la piedra. ¿Cómo enfocarías tu pregunta?

3. Por fin has conocido a María de Magdala. ¿Cuál es tu primera impresión? ¿Qué aspecto tiene?

4. ¿Qué te ha contado sobre su relación con Pedro? ¿Y sobre su posición en el movimiento de Jesús?

5. Le escribes una carta a Tecla contándole tu visita:

6. Vuelve al siglo XXI. ¿Todavía te sigues preguntando «quién removerá las barreras»?, o has empezado ya a hacerlo tú misma?

3
Movimientos de mujer*s, luchas de la Sabiduría

En los capítulos precedentes he sostenido que la mejor manera de entender la interpretación feminista de la Sabiduría bíblica es considerándola una práctica espiritual en el espacio abierto de la Sabiduría, en el que el Espíritu (masculino, femenino o neutro), al igual que el viento, sopla donde quiere. A diferencia de la espiritualidad tradicional, individualista y privada, tanto la práctica como el espacio de la sabiduría/Sabiduría son de carácter público. La presencia (*shekhinah*) espiral de la Sabiduría se extiende por toda la creación; su voz, antes que «femenina» y privada, es pública y radicalmente democrática:

> «La Sabiduría pregona por las calles,
> en las plazas alza su voz;
> grita por encima del tumulto,
> ante las puertas de la ciudad lanza sus pregones».
>
> (Prov 1,20-21)

Al igual que los profetas o los maestros que enseñan en la calle, la Sabiduría se manifiesta allí donde transcurre la vida pública –jurídica y económica– de la ciudad:

> «La Sabiduría está gritando,
> la prudencia levanta su voz.
> Sobre los promontorios junto al camino,
> de pie en las encrucijadas;
> junto a las puertas de la ciudad,
> a la entrada de los patios está pregonando:
> "A vosotras, gentes, os llamo,
> dirijo mi voz a los humanos"».
>
> (Prov 8,1-4)

Su creativa presencia en el Universo se ensalza, verbigracia, en Prov 8,23-25:

«Desde la eternidad fui formada,
desde el principio, antes del origen de la tierra.
Fui engendrada cuando no existían los océanos,
cuando no había manantiales cargados de agua;
antes que los montes fuesen asentados,
antes que las colinas, fui engendrada».

La Sabiduría abarca el mundo entero y expresa todas las capacidades humanas:

«Se propaga decidida del uno al otro confín
y gobierna todo con acierto...
Si la riqueza es un bien apetecible en la vida,
¿qué cosa es más rica que la Sabiduría, que todo lo hace?
Si la inteligencia trabaja,
¿quién sino la Sabiduría es el artífice de cuanto existe?
Si alguien ama la justicia,
las virtudes son su especialidad,
pues ella enseña templanza y prudencia,
justicia y fortaleza;
para el ser humano no hay en la vida nada más provechoso.
Si alguien anhela una gran experiencia,
ella conoce el pasado y adivina el futuro,
comprende dichos agudos y resuelve enigmas,
conoce de antemano signos y prodigios
y la oportunidad de momentos y tiempos.
... la inmortalidad reside en emparentar con la Sabiduría,
que su amistad es un gran placer,
que hay riqueza inagotable en el trabajo de sus manos,
prudencia en su trato asiduo
y prestigio en la conversación con ella».

(Sab 8,1.5-8.17-18)

De ahí que recorrer los caminos de la sabiduría/Sabiduría sea lo mismo que andar por los caminos de la clarividencia y la rectitud; equivale a convertirse en una de sus amigas buscadoras de justicia. Reimaginar la interpretación bíblica como la danza espiral-circular de la Sabiduría supone concebir el feminismo como un movimiento espiritual/Espiritual que se desarrolla en el espacio abierto de la sabiduría/Sabiduría y nos insta a salir de nuestro aislamiento e incorporarnos a alguno de sus movimientos en cualquier parte del mundo. En resumen: este libro no pretende persuadirte a que leas la Biblia y aceptes su autoridad; antes bien, te invita a sumarte a un movimiento de cambio y transformación inspirado en una visión de justicia y prosperidad (o bienestar) para el ser humano. Para los creyentes, esta visión está motivada y sustentada por la lectura de la Biblia. Como mejor se concibe ese movimiento es situándolo en el espacio radicalmente democrático de la sabiduría/Sabiduría.

El espacio público y radicalmente democrático de los movimientos sapienciales

Hoy son los movimientos sociales de cambio los que construyen ese espacio popular y radicalmente (del latín *radix* = raíz) democrático. Movimientos de base formados por mujer*s han iniciado a lo largo y ancho del planeta procesos de democratización que permiten a las mujer*s determinar sus vidas, participar en la toma de decisiones y contribuir a la creación de una sociedad civil y una comunidad religiosa en las que reina la justicia. Cuando empleo la palabra «democracia», no me refiero, sin embargo, a la democracia formal y representativa.

Se pueden distinguir tres concepciones principales de democracia y democratización: democracia liberal, democracia socialista o marxista, y democracia directa y participativa. La democracia *liberal* supone un cambio de acento del gobierno directo del pueblo al gobierno representativo que protege los derechos individuales, la igualdad de oportunidades, el gobierno constitucional y la separación de poderes. La democracia *socialista* o *marxista* sostiene que la participación efectiva de los ciudadanos en el proceso político se ve impedida por diversas desigualdades, sobre todo de clase. La emancipación del ser humano sólo será posible si, bajo la guía del Partido, se consigue acabar con el sistema capitalista. Sin embargo, los demócratas socialistas están cada vez más convencidos de la necesidad de incorporar el pluralismo y la multiculturalidad a la teoría de la democratización.

La democracia *participativa* insiste en entender «democracia» en su acepción literal, esto es, como «gobierno del pueblo y por el pueblo». Lo que la distingue de las otras formas de democracia es la convicción de que semejante «democracia popular» resulta, de hecho, realizable. Apuesta por la igualdad de oportunidades para todas las personas en la toma de decisiones en el ámbito político, sí, pero también en los asuntos que afectan al lugar de trabajo, a la comunidad y a las relaciones interpersonales. Alienta a los ciudadanos a asumir el control sobre el curso de sus vidas y favorece disposiciones estructurales que les faciliten el ejercicio de su autonomía, el respeto de los

derechos de los demás, la participación en los debates sobre el «bien común» y la creación de nuevas instituciones verdaderamente participativas e igualitarias. La democracia participativa reconoce que:

> «...la democracia debe estar sometida a un proceso continuo de re-creación y la verdadera y activa participación sólo puede ser resultado de la experimentación de nuevas y diferentes maneras de mejorar el compromiso y la aportación de los ciudadanos. En cierto sentido, la democracia nunca puede alcanzar una forma definitiva; tiene que ser re-creada y renegociada sin cesar»[1].

Los movimientos de base son la corporeización de estos procesos de democratización en curso. Son iniciativas comunitarias, grupos de base u organizaciones populares que se ocupan de problemas prácticos cotidianos, se comprometen en la mejora de las condiciones de vida en lugares concretos y fomentan valores asociados con la democracia local y descentralizada. En su esfuerzo por crear –y expandir– espacios de toma democrática de decisiones, despertar de conciencia, desarrollo personal de los individuos, solidaridad grupal y efectiva participación pública, redefinen la forma y el contenido de la política. Las mujer*s han sido y siguen siendo pioneras en la creación y configuración de tales procesos globales de democratización.

Durante la modernidad, la mayoría de los movimientos sociales de cambio han estado inspirados por la visión de una radical igualdad democrática y unos derechos humanos universales. El ideal democrático occidental promete igualdad de participación y de derechos para todas las personas, pero en realidad restringe el poder y los derechos a un pequeño grupo de «señores de elite»; de ahí que quienes son privados de su dignidad y sus derechos humanos hayan luchado y luchen por transformar las situaciones de opresión y exclusión a las que se ven condenados. Sin embargo, tales luchas democráticas de base no son sólo un producto de la modernidad; de modo semejante, su espíritu y su visión de una democracia radical tampoco se circunscriben a Occidente.

Puesto que resulta imposible describir adecuadamente estos movimientos y sus luchas por el cambio de las estructuras de dominación, me limitaré sencillamente a resaltar, enumerándolas, algunas de estas

1. [J. M. Bystydzienski y J. Sekhon (eds.)] *Democratization and Wo/men's Grassroots Movements*, Indiana University Press, Bloomington 1999, p. 9. Este libro analiza las diversas formas en que mujer*s de dieciséis países diferentes luchan «por conseguir mayor control sobre su vida cotidiana a la vez que generan –y expanden– posibilidades de participación».

luchas. No pretendo ser exhaustiva, sino ilustrativa. Evoco aquí estas luchas porque quiero que sirvan como contexto de la interpretación feminista de la Biblia:

- La lucha de las mujer*s por acceder a los poderes de toma democrática de decisiones.
- La lucha de las mujer*s por la abolición de la esclavitud.
- La lucha de las mujer*s por la libertad religiosa.
- La lucha de las mujer*s por el sufragio.
- La lucha de las mujer*s por la educación.
- La lucha de las mujer*s por los derechos de los trabajadores.
- La lucha de las mujer*s por los derechos humanos en cuanto derechos de las mujer*s.
- La lucha de las mujer*s por el acceso al mundo profesional.
- La lucha de las mujer*s contra el colonialismo y por la independencia nacional.
- La lucha de las mujer*s en contra de la violencia sexual.
- La lucha de las mujer*s por el derecho a la libre reproducción.
- La lucha de las mujer*s por los derechos de las lesbianas, los gays, los bisexuales y los transexuales.
- La lucha de las mujer*s contra el capitalismo globalizado.
- La lucha de las mujer*s por la conservación del patrimonio cultural y por la expresión artística.
- La lucha de las mujer*s por el divorcio y por el derecho a conservar su apellido de nacimiento[2].
- La lucha de las mujer*s por los derechos de herencia y propiedad.
- Los movimientos de base de mujer*s en demanda de alimento, vivienda y recursos vitales.
- La lucha de las mujer*s por la conservación del medio ambiente y contra la crisis ecológica.
- La lucha de las mujer*s contra la discriminación por edad, salud o incapacidad de cualquier tipo.
- La lucha de las mujer*s contra los cánones de belleza consuntivos.

Todas estas luchas –y otras muchas– han sido y son luchas por la autodeterminación, los derechos, la autonomía, la dignidad y la radical igualdad democrática de las mujer*s. Estas luchas –y otras muchas– constituyen el contexto de la exegesis feminista crítica en

2. Recuérdese que, en el mundo anglosajón, la mujer* adquiere por el matrimonio el apellido del marido y pierde, por lo general, el suyo propio [*N. del Traductor*].

aras de la liberación. No sólo porque generan escenarios de lucha siempre nuevos, sino también porque brindan categorías de análisis de la dominación y visiones de una sociedad radicalmente democrática cada vez más sofisticadas.

El papel de los intelectuales en tales movimientos sociales y su contribución a ellos son objeto de intenso debate. Cornel West hace un llamamiento a los intelectuales que se entienden a sí mismos como críticos culturales para que se comprometan con la «política cultural de la diferencia»:

> «La nueva política cultural de la diferencia no es simplemente una contestataria polémica contra lo dominante (o masculino-mayoritario) en demanda de inclusión, ni tampoco mera trasgresión en el sentido vanguardista de sacudir la conciencia del público convencionalmente burgués. Antes bien, se trata de distintas aportaciones realizadas por talentosos (y, por lo general, privilegiados) creadores de cultura que desean alinearse con la gente desmoralizada, desmovilizada, despolitizada y desorganizada con el fin de posibilitar y allanar el camino a la acción social... Tal perspectiva impele a estos críticos culturales y artistas a desenmascarar, como componente esencial de su producción, la dinámica de poder que se desarrolla en sus contextos de trabajo más inmediatos (esto es, el mundo académico, los museos, las galerías de arte, los medios de comunicación)»[3].

Así pues, es tarea de estos críticos culturales alinearse solidariamente con quienes se ven privados de su dignidad humana por las relaciones de dominación, así como poner de manifiesto la dinámica de poder que determinan esas relaciones. West reconoce la raíz feminista de la política cultural de la diferencia y señala que el impulso decisivo para su consolidación no lo han dado varones intelectuales de izquierdas, sino mujer*s negras de la diáspora africana. Sin embargo, me pregunto si la responsabilidad de tales pensadores queda adecuadamente caracterizada con la frase «posibilitar y allanar el camino a la acción social». En mi opinión, las intelectuales sólo seremos capaces de elaborar conocimientos y visiones que generen y posibiliten la acción socio-política y el cambio en las relaciones de dominación en la medida en que, en cuanto miembros de un movimiento sociopolítico que lucha por la justicia, intentemos «escuchar para hacer brotar al

3. C. WEST, «The New Cultural Politics of Difference», in [S. During (ed.)] *The Cultural Studies Reader*, Routledge, New York 1993, p. 204.

lenguaje» los problemas teóricos y los desafíos de algún grupo de personas implicadas en luchas democráticas de base.

No quiero que se me malinterprete. No digo que haya que dar mayor importancia a la teoría y a la visión que a la acción social. Lo que deseo es, más bien, desplazar la atención de la pregunta sobre el «rol» de los intelectuales en los movimientos sociales de trasformación de las relaciones de dominación a la pregunta sobre la contribución teórica de dichos movimientos a la producción de lo que se considera conocimiento. Tal desplazamiento realza, por lo que atañe a la elaboración de sabiduría y conocimiento emancipador, la importancia de la creatividad y la capacidad de iniciativa de los movimientos de base en detrimento de la de los talentosos intelectuales y otros privilegiados valedores. Si pretenden habilitar y capacitar al pueblo desorganizado, los intelectuales que participan en sus luchas o se sienten cercanos a ellas deberán ser capaces, antes de nada, de aprender de la política y los valores de los movimientos de base.

Puesto que la teoría y la teología feminista parten de la experiencia críticamente examinada, permíteme que ilustre este punto con una alusión a mi propia experiencia. Cuando escribí mi tesina sobre «El ministerio de las mujeres en la Iglesia», a comienzos de la década de mil novecientos sesenta[4], me sentía muy frustrada porque no conseguía encontrar un marco teológico que se correspondiera con mi experiencia, la cual ponía en cuestión el discurso hegemónico sobre la feminidad, ese discurso que denomino de la «Dama Blanca». Por las razones que sea –y podría enumerar muchas–, nunca he logrado socializarme con éxito en los criterios culturales de feminidad y, por tanto, nunca los he suscrito. Sin embargo, la mayor parte de los libros académicos a la sazón existentes[5] presuponían un marco cultural que resaltaba aquellos valores y virtudes femeninos cuya cima es la maternidad, ya sea física o espiritual.

En aquellos años, el libro de la poetisa alemana Gertrud von LeFort *Die ewige Frau* gozaba de gran difusión en los círculos teológicos, y sólo puede encontrar una obra –escrita por Elisabeth Gössmann– que cuestionaba la construcción teológica de la Mujer Eterna. Sin embargo, el libro de Gössmann no estaba concebido como obra científica. Con el fin de encontrar argumentos y recursos con los

4. Véase mi libro *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, New York 1993, pp. 13-22.

5. ¡En aquel entonces, la obra de Simone de Beauvoir *El segundo sexo* no se consideraba académica!

que deconstruir críticamente la concepción hegemónica de la feminidad y del papel de las mujer*s en la religión, acudí desesperadamente a las ciencias políticas, los estudios jurídicos, los estudios literarios y la sociología en busca de una forma diferente de enfocar teóricamente la naturaleza y el papel de la mujer*. Sin embargo, los politólogos, sociólogos y antropólogos definían, al igual que los teólogos, la naturaleza de la mujer como maternidad desinteresada y la presentaban bien como inferior, bien como complementaria a la del varón.

Gracias a esta frustrante experiencia de no encontrar en las obras académicas del momento ningún marco teórico alternativo que correspondiera a mi propia autocomprensión como intelectual femenina, estaba preparada para descubrir el movimiento de liberación de la mujer*. Por fin, tras mi llegada a Estados Unidos en 1970, vi confirmada mi experiencia, descubrí una visión crítica de la imagen de lo femenino hegemónica en la cultura y la religión y me incorporé al incipiente movimiento de liberación de la mujer* en el mundo académico y en las Iglesias.

La nueva y excitante experiencia de hallar por primera vez un grupo de mujer*s que reivindicaba como algo natural su derecho a «hacer teología», reflexionaba sobre las experiencias negativas de las mujer*s en lo relacionado con su socialización y con la determinación de su rol y se proponía cambiar estas situaciones, me abrió el camino a una diferente comprensión de mí misma. Mi propia experiencia personal y mi interés por rechazar la ideología de la «Dama Blanca» se vieron ratificados por la experiencia del movimiento de liberación de la mujer*. Gracias a ello empecé a verme a mí misma como una investigadora que «hacía teología» desde una preocupación preferente por las mujer*s –mis congéneres– y en beneficio de ellas. El criterio de evaluación de esta teología tan diferente, a la que al principio llamé «teología crítico-feminista de la liberación», no era la ortodoxia o la teología sistemática, sino la capacidad de transformar las estructuras religiosas de una ciudadanía de segunda clase en el mundo académico y en la religión, así como las mentalidades teológicas y religiosas propiciadoras de autoalienación, deficiente autoestima y subordinación.

Esta experiencia de los movimientos de liberación de la mujer* en Estados Unidos me capacitó para reformular mi autocomprensión en cuanto teóloga y exegeta. Aunque había luchado por ser la primera mujer* admitida en mi universidad en el ciclo completo de teología e incluso había obtenido el título de licenciada, no me consideraba una teóloga llamada a redefinir la disciplina teológica y su estudio. Más bien había cursado esos estudios para *transmitir* al «pueblo» la teología de los «Padres Blancos» en su versión masculino-mayoritaria liberal, bien a través del trabajo pastoral, bien a través de la enseñanza. En aquel momento no me veía (ni estaba en condiciones de hacerlo) como una teóloga creativa comprometida en la elaboración de una forma diferente de hacer teología. Sólo después de tomar conciencia de la injusticia que significa que las mujer*s, como grupo de personas, seamos excluidas por la ley eclesiástica y por los usos académicos de la investigación teológica fui capaz de hacer teología en una clave distinta.

A estas alturas, ya debería haber quedado claro que, en mi opinión, *teología* es un término que incluye toda investigación académica sobre el hecho religioso realizada desde el compromiso con un grupo de personas, no una empresa dogmática confesional. Como estudiante en Alemania, mi experiencia de la teología no fue la de un estudio rígido y limitador, sino la de la apertura de «ventanas» y perspectivas a las que la instrucción religiosa y la catequesis no me habían brindado acceso. En mi tesina «El ministerio de la mujer en la Iglesia» había cuestionado la exclusión de las mujer*s del ministerio ordenado y de la producción teológica, pero no el sesgo de género que la elite masculina impone a la teología (y a los estudios de la religión) como rasgo sistémico que corrompe sus marcos y sus teorías. Sólo la irrupción del movimiento de liberación de la mujer* en la sociedad y en la Iglesia y su expresión teórica en los estudios feministas me capacitó para hacer teología desde una perspectiva diferente: como teología crítico-feminista de la liberación.

Raíces históricas de las luchas de liberación

El modelo sapiencial y liberacionista de teología feminista tiene sus raíces en las luchas populares de las mujer*s por la justicia y la «vida buena». El movimiento abolicionista del siglo XIX y los distintos movimientos de liberación del siglo XX –antiesclavista, obrero, de derechos civiles, anticolonialista, gay, de oposición a la guerra, de estudiantes por la democracia radical y, por último, aunque no menos importante, de mujer*s– constituyen el lugar social de la exegesis feminista sapiencial, para la que también proveen el lenguaje y el tipo de discurso.

Sin embargo, esta herencia liberacionista es pasada por alto o reprimida con frecuencia por la tendencia a contar la historia del feminismo en forma de secuencia progresiva. La narración evolutiva de la teoría feminista concibe la historia del feminismo como un desarrollo

progresivo desde unos comienzos pocos sofisticados desde el punto de vista teórico hasta las alturas intelectuales del feminismo posmoderno. Esta visión distingue tres estadios en el desarrollo del movimiento feminista: feminismo de la igualdad de derechos, feminismo radical centrado en las mujer*s y feminismo de la diferencia. En tanto en cuanto el feminismo posmoderno –que se suele identificar con el feminismo francés– es considerado la cúspide de la teoría feminista, el feminismo liberacionista crítico queda ora eclipsado por completo, ora relegado a los no tan sofisticados e intelectualmente «primitivos» comienzos de la segunda ola del movimiento de mujer*s.

Puesto que mi obra siempre ha formado parte de esta segunda ola del movimiento de mujer*s, que al principio se denominó «movimiento de liberación de la mujer» (en Estados Unidos se conocía popularmente como «Women's Lib»), yo, por lo pronto, no veo reflejada mi experiencia y mi historia en esta historiografía posmoderna del movimiento de mujer*s activo a finales de la década de mil novecientos sesenta y comienzos de la de mil novecientos setenta. Por lo general, el movimiento de comienzos de la década de mil novecientos setenta es descrito por contraste bien con las ideas que se han elaborado desde entonces, más sofisticadas, bien con el reciente «posmodernismo de la diferencia». En esta narración histórica del posmodernismo feminista, el movimiento de mujer*s de comienzos de la década de mil novecientos setenta se convierte en el «otro teórico» del feminismo posmoderno, supuestamente superior. El análisis de la opresión «patriarcal», que pretende identificar las principales causas sociales de la postergación de las mujer*s a una ciudadanía de segunda clase, es rechazado –por tratarse de una «gran teoría»– en favor del análisis de la discursividad y la representación. Tales relatos progresivos de la historia del feminismo impiden el establecimiento de una autocomprensión feminista capaz de valorar sus comienzos como una parte importante de los movimientos de liberación radicalmente democráticos que ocuparon la escena desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX.

Esta sesgada historia impide, de hecho, toda identificación positiva del feminismo con el originario movimiento de mujer*s. Ninguna intelectual feminista que se precie puede permitirse ser asociada con el antiguo «feminismo de la uniformidad» y con sus luchas por lograr que las mujeres llegaran a ser iguales a los varones. Al definir la segunda ola del movimiento de mujer*s tomando como referencia el feminismo de clase media blanca de Betty Friedan en vez de los abigarrados movimiento de liberación que pulularon en la década de mil

novecientos sesenta, tal re-construcción de la historia del feminismo como progreso desde unos comienzos marcados por la ingenuidad a la sofisticación posmoderna encubre el hecho de que el movimiento y el pensamiento feministas fueron concebidos, desde sus mismos inicios, bajo una perspectiva liberacionista radicalmente democrática, antirracista, antihomófoba, antiimperialista y anticlasista. Identificar los comienzos del feminismo de la segunda ola con el llamado feminismo de la igualdad o de la uniformidad imposibilita la aparición de un recuerdo y una historia genuinamente feministas del «movimiento de liberación de la mujer».

Las fuentes teóricas del «movimiento de liberación de la mujer» no fueron sólo Simone de Beauvoir y Betty Friedan, sino también Frantz Fanon, Paulo Freire, Martin Luther King, Angela Davis y Rosa Luxemburgo, entre otros. La teoría y la teología de la liberación llegaron al «movimiento de liberación de la mujer» a través de los movimientos de liberación socialista, marxista, «Black Power», gay, poscolonial e indígena. Las primeras obras de teología feminista publicadas en Estados Unidos fueron, por ejemplo, escritos de teología feminista de la liberación elaboradas de forma paralela a la teología latinoamericana de la liberación y a la teología negra. Lo que nos movía a elaborar una teología feminista de la liberación no eran los intereses de las mujer*s blancas de clase media, sino los de las mujer*s oprimidas. Luchábamos por consolidar una voz teológica feminista en un campo en el que a las mujer*s se les había impedido durante siglos y siglos convertirse en teólogas. Nos dimos cuenta de que el legado histórico de la opresión era la razón que explicaba por qué había tan pocas mujer*s blancas –y casi ninguna de otra raza– en el área de los estudios teológicos y bíblicos en las décadas de mil novecientos sesenta y setenta, y esas pocas mujer*s no estaban por lo general dispuestas a tirar sus carreras por la borda dando una orientación feminista a su trabajo.

Sin embargo, no se puede dejar de señalar que el «movimiento de liberación de la mujer» no se limitaba a formar parte de los movimientos radicalmente democráticos de la época, sino que también se hallaba en conflicto con ellos. Muchas mujer*s que trabajaban en primera línea de tales movimientos no tardaron en experimentar la cruda realidad de que se trataba de movimientos centrados en los varones y que, en ellos, las mujer*s eran miembros de segunda clase. Enseguida se dieron cuenta de que no contaban más que para los «trabajos sucios», que su opinión no tenía demasiado peso y que apenas gozaban de poder. Eran relegadas a trabajos de secretaría, convertidas en

objetos sexuales o vistas como las musas de los «grandes hombres» de los movimientos.

De ahí que las mujer*s que participaban en tales movimientos comenzaran a formar sus propios grupos y equipos de trabajo en un intento de hacerse oír y ser reconocidas. Cuando fueron rechazadas y ridiculizadas, formaron grupos autónomos de mujer*s, y así fue como nació el «movimiento de liberación de la mujer». Sin embargo, la experiencia de explotación vivida en los movimientos sociales de transformación masculino-mayoritarios tuvo importantes consecuencias teóricas. Debido a esta negativa experiencia personal y colectiva, así como a su contexto histórico, los discursos feministas han tenido una cierta tendencia a revestirse de retórica antimasculina y a considerar la opresión de las mujer*s como forma primordial de opresión.

La experiencia de ser marginadas y «utilizadas» por los varones comprometidos en las luchas de liberación se vio exacerbada por el hecho de producirse en un momento en el que las mujer*s se habían concienciado y sus movimientos de liberación en el mundo entero habían comenzado a adoptar marcos teóricos poscolonialistas y radicalmente democráticos. Como reacción a la marginación y la exclusión, las feministas se concentraron enseguida en el desarrollo de un interés específico por las mujer*s, algo que los marcos teóricos liberacionistas habían ignorado. Como categorías analíticas básicas eligieron las de «patriarcado» y «mujer», sin darse cuenta, o al menos no en suficiente medida, de que ésta última es una categoría socialmente construida en aras de la dominación.

Pronto hubo feministas de diferentes razas y ubicaciones sociales que comenzaron a objetar con razón que el análisis de género dualista y patriarcal no tomaba en consideración el carácter multiplicativo de las estructuras de opresión de las mujer*s. Sin embargo, algunas autoras, antes que desarrollar un análisis sistémico complejo y exhaustivo, se han inclinado por poner en práctica un análisis binario y bi-sistémico de la opresión patriarcal de género, por una parte, y de la opresión colonial o de clase o de raza, por otra. Las teólogas feministas adoptan con frecuencia un análisis sistémico-dual semejante (análisis de racismo y patriarcado, análisis de colonialismo y sexismo, análisis marxista y feminista) y corren, por consiguiente, el peligro de re-inscribir en la retórica antagónica del dualismo sistémico las relaciones kyriarcales hegemónicas que generan la intersección de distintos tipos de dominación, a saber, de género, raza, clase, religión y nación[6].

6. *The Journal of Feminist Studies in Religion* lleva años auspiciando «mesas redondas» de intelectuales en las que se abordan y discuten temas controvertidos y polémicos relacionados con la elaboración de teología feminista.

A falta de un análisis liberacionista sistemático, coherente y omnímodo, capaz de explicitar todas las estructuras de la opresión que padecen las mujer*s, las teóricas y teólogas feministas han mostrado una cierta proclividad a incorporar en sus propios discursos el dualismo Primer Mundo/Tercer Mundo. Su retórica se ha canalizado cada vez en mayor medida contra otras feministas en vez de contra los varones de elite que todavía detentan el poder y el control. Por mucha razón que lleven las teólogas feministas cuando denuncian, verbigracia, los errores de sus colegas feministas cristianas, si esa acusación se dirige sólo contra éstas y no se extiende a la teología cristiana *hegemónica*, las estructuras de poder no se ven afectadas en absoluto.

Un talante democrático y emancipador de base

La razón de que la teoría y la teología crítico-feministas de la liberación resulten tan amenazadoras para mucha gente radica, me permito sugerir, en el hecho de que no sólo denuncian el poder deshumanizador de la opresión y sus efectos, sino que también mantienen abierta la posibilidad de transformación. Lejos de reproducir el dualismo binario de opresor y oprimido, los discursos emancipadores insisten en que tanto la humanidad del oprimido como la del opresor quedan gravemente desfiguradas y dañadas por el poder de dominación que los teólogos de la liberación denominan pecado estructural. La teoría de la emancipación constituye un intento de explicar el funcionamiento opresivo del poder, entendiendo por «poder opresivo» o «dominación» la capacidad de una persona o un grupo para dominar y explotar al resto. La teoría y la teología de la liberación distinguen dos modalidades de poder: el «poder sobre» o «dominación», por un lado, y el «poder para» o energía y creatividad, por otro. De ahí que la transformación de la experiencia de opresión tenga importancia capital para la teoría y la teología de la liberación. Presupone una oposición de principio a la dominación y la explotación en aras de la justicia.

La teoría de la liberación concibe el feminismo como una ética o moralidad basada en la igualdad radical y la justicia. Con Simone Weil, afirma categóricamente que «al ser humano se le debe respeto en cuanto tal, y ese respeto no admite grados». Con Hannah Arendt, insis-

te en la «igual dignidad de la mayoría». Esta ética del valor inalienable de los seres humanos que son mujer* constituye la verdad moral básica del feminismo. Toda persona posee valor y dignidad por sí misma, y no por su comparación con otros. El valor de los seres humanos –ante D**s, el mismo para todos– tiene algo de absoluto. Esta verdad moral contrasta con la forma, centrada en las relaciones de marginación y dominación, en que se hallan organizadas y estructuradas nuestras sociedades y comunidades. Esta postura moral rechaza todos los privilegios arbitrarios y todas las relaciones de dependencia que generan las distintas clases de represión, subterfugio y malestar.

Los discursos de dominación dan lugar a una ética de la desigualdad que fomenta relaciones de superioridad e inferioridad entre seres humanos que son mujer* y acentúa la idea de que unas personas son más importantes y valiosas que otras. En la ética de la dominación, la conciencia que cada quien tiene de su importancia, bondad y valor depende de la negación de esas mismas cualidades en alguna otra persona, que, para que yo pueda considerarme importante y grande, debe aparecer, de algún modo, como inferior e insignificante. Los discursos de dominación no sólo nos socializan en la mentalidad caracterizada por el binomio superioridad/inferioridad, sino que nos presionan para que nos identifiquemos con quienes ocupan posiciones sociales importantes y detentan el poder, confabulándonos con ellos y ellas. Nos impelen a reconocer su importancia y a disociarnos y distanciarnos de quienes son «inaceptables» y carecen de poder. Los costes económicos, psicológicos, sociales y políticos que ha de asumir quien se niegue a colaborar con este *ethos* de la dominación son elevados.

Dado que los seres humanos tenemos una necesidad fundamental de ser reconocidos y respetados por otros seres humanos, la dominación deforma psicológica y socialmente a las personas, y esas deformaciones contribuyen, a su vez, a mantener las relaciones de poder deshumanizadoras. La rivalidad que se establece entre las propias oprimidas es el lado negativo de dicha necesidad fundamental de reconocimiento. Al desviar de los poderosos la agresividad y canalizarla hacia quienes carecen de poder, perpetúa las relaciones de dominación. La rivalidad y el antagonismo entre las propias oprimidas, de unas mujer*s contra otras mujer*s, son suscitados por los discursos de dominación. Tales actitudes revelan que hasta las propias feministas han interiorizado el generalizado prejuicio cultural de que las mujer*s son seres humanos «inferiores». Esta mentalidad de lo superior y lo inferior es el mecanismo psicológico en el que se basa la mayoría de las relaciones de dominación.

La necesidad fundamental de ser reconocido como persona es parte constitutiva de lo que significa ser humano. Esta definición de ser humano no requiere ningún contenido específico, salvo la satisfacción de dicha necesidad. La necesidad de reconocimiento incondicional y de respeto en cuanto ser humano es anterior a cualquier otra necesidad. La teoría y la teología de la liberación consideran que el valor del ser humano es absoluto e inmutable y no está sujeto a comparaciones ni rivalidades. Esta radical igualdad no ha de ser entendida como homogeneidad, sino sólo como ausencia de toda necesidad de que una persona supuestamente inferior quede subordinada al control de otra más poderosa.

Consecuentemente, en el curso de las luchas y resistencias personales y políticas contra la dominación, el deseo de respeto y amor se transforma en deseo de autonomía y autodeterminación. La resistencia tiene dos fases o momentos interdependientes: la abolición de las relaciones de dominación y la lucha por la autonomía. La posibilidad de respeto, amor e igualdad verdaderamente humanos sólo se concreta cuando las relaciones de dominación encuentran resistencia y son transformadas en relaciones de igualdad. El carácter social del ser humano requiere que la liberación de un ser humano de las relaciones de dominación sea intrínsecamente dependiente de la de todos los demás. Esto exige el cambio no sólo de las estructuras opresivas, sino también de las conciencias individuales. En consecuencia, la interpretación feminista de la Biblia se ha centrado desde sus inicios en la transformación de las conciencias.

Los estudios bíblicos feministas como movimiento sapiencial de transformación

Desde el siglo XIX hasta nuestros días, la Biblia ha sido usada, por una parte, como arma contra la emancipación de las mujer*s en cuanto ciudadanas igual de dignas que los varones y, por otra, como recurso inspirador de las luchas de las mujer*s por la liberación. La mejor manera de concebir la interpretación feminista de la Biblia es, me permito sugerir, viéndola como parte esencial de las luchas de las mujer*s por la supervivencia y el bienestar. Si la Biblia ha sido usada tanto en contra como a favor de las mujer*s y sus diversas luchas, el objetivo de la exegesis no puede consistir meramente en *comprender* los textos y tradiciones bíblicas y *apropiarse* de ellos. Antes bien, a la hermenéutica bíblica feminista le corresponde la tarea de transformar

la interpretación bíblica, así como los marcos hermenéuticos idealistas, las prácticas individualistas y las relaciones socio-políticas de dominación que caracterizan el modo en que es llevada a cabo en Occidente.

Por esa razón, las distintas formas de la teología de la liberación toman como punto de partida de la interpretación bíblica y de la reflexión teológica la experiencia y las voces de las oprimidas y marginadas, de esas mujer*s tradicionalmente excluidas de la elaboración de la teología y de la configuración de la vida comunitaria. En la medida en que reivindica la autoridad de las mujer*s como sujetos religioso-teológicos que deben hacer valer su propia autoridad espiritual para configurar y determinar las religiones bíblicas, mi propia obra feminista intenta modificar la noción de acto de interpretación bíblica concibiéndolo como un momento de las luchas globales de liberación.

Las exegetas feministas se esfuerzan por desarrollar nuevas formas de leer la Biblia (y otros textos culturalmente influyentes) para evitar que la producción del conocimiento bíblico siga estando guiada por el interés de la dominación y la injusticia. Normalmente se suele asumir que los conocimientos bíblicos y las estrategias de lectura son elaborados primero por profesores universitarios y responsables eclesiásticos y luego «traducidos» a la lengua vernácula del «lector medio», del que se espera que haga suyos tales conocimientos y los aplique a la vida cotidiana. Yo quiero sostener lo contrario: que las luchas de las mujer*s por la transformación y por el reconocimiento de su plena ciudadanía en la sociedad, el mundo académico y las Iglesias generan conocimientos emancipadores e intuiciones liberadoras.

A las investigadoras feministas les corresponde, a su vez, la tarea de «traducir» estas intuiciones al discurso académico y religioso, de suerte que se conviertan en conocimiento público e inspiren las investigaciones que se llevan a cabo en interés de las mujer*s. En otras palabras, la tarea de las exegetas feministas no consiste tanto en transmitir los métodos y los resultados de la investigación bíblica a un público más amplio cuanto en aprender de las mujer*s que luchan por la supervivencia y el cambio, en «jugársela» con ellas, para estar en condiciones de «traducir» al lenguaje académico la búsqueda de autoestima y justicia que esas mujer*s llevan a cabo.

Las teologías de la liberación no sólo reconocieron mucho antes que las teorías posmodernas la naturaleza perspectivista y contextual del conocimiento y la interpretación, sino que también afirmaron que la interpretación bíblica y la teología siempre están comprometidas –lo sepan o no– a favor o en contra de los oprimidos. En un mundo

histórico marcado por la explotación y la opresión, no es posible la neutralidad intelectual. Esta posición no presupone, sin embargo, la inocencia y la pureza de los oprimidos, ni tampoco los considera meras víctimas incapaces de convertirse en agentes de cambio. Antes bien, el paso del marco de referencia occidental, moderno y masculino-mayoritario al marco de referencia crítico propio de la teología de la liberación origina un cuádruple cambio:

1. un cambio en los presupuestos y objetivos de la interpretación;
2. un cambio metodológico y epistemológico;
3. un cambio en la conciencia individual y colectiva;
4. un cambio en las instituciones socio-eclesiales y en las formaciones religioso-culturales.

La interpretación crítica en aras de la liberación no comienza con el texto, no pone la Biblia en el centro de atención. Comienza, más bien, con una reflexión sobre la experiencia y la ubicación socio-política y religiosa de quien se dispone a llevar a cabo la interpretación. Tal reflexión se realiza con ayuda de un análisis sistémico-crítico de las estructuras kyriarcales de opresión que configuran nuestras vidas y se hallan inscritas en los textos e interpretaciones de la Biblia. Repetidamente he defendido que, al leer textos bíblicos, debemos adoptar una «postura feminista» al lado de las mujer*s que luchan en lo más bajo de la pirámide kyriarcal de dominación y explotación, porque sus luchas nos revelan *tanto* el fulcro de la deshumanizadora opresión que amenaza a toda mujer* *como* el poder de la Divina Sabiduría, que ya opera en medio de nosotras.

Por esta razón, la exegesis crítico-feminista que busca contribuir a la liberación subraya la prioridad hermenéutica de las luchas feministas. Y no sólo con el fin de desenmascarar los usos y funciones ideológicas (religioso-teológicas) de los textos bíblicos en cuanto medio de inculcar y legitimar el orden kyriarcal, sino también con vistas a poner de relieve el potencial de estos textos de cara a la promoción de la justicia y la liberación. Las lecturas de la Biblia que, en vez de conceder prioridad a las luchas de las mujer*s contra la opresión –cuyas distintas manifestaciones, recordémoslo, se refuerzan unas a otras de manera multiplicativa–, privilegian el texto bíblico en sí mismo y los marcos doctrinales, teológicos, espirituales o teóricos masculino-mayoritarios sólo pueden ser recuperativas o deconstructivas, pero nunca liberadoras.

El reto al que tenemos que hacer frente en la actualidad consiste en abrir tanto como sea posible la conversación hermenéutica a las

luchas por la justicia, sobre todo en un momento en que la disciplina de los estudios bíblicos feministas está elaborando un vocabulario propio, altamente especializado, y estrechando sus vínculos con el mundo académico y las religiones institucionalizadas. Los estudios bíblicos feministas corren en la actualidad un doble peligro: por una parte, el de ser «domesticados» y, por otra, el de tomar prestados sus marcos teóricos –o regirse según el criterio– de la disciplina de los estudios bíblicos antes que de los movimientos feministas que aspiran a poner fin a la postergación de las mujeres en una ciudadanía de segunda clase.

Me gustaría ilustrar una vez más con una referencia autobiográfica lo que trato de decir. Cuando comencé a trabajar en lo que luego sería *En memoria de ella*, decidí que no iba a escribir otro libro más *sobre mujeres* bíblicas. Lo que pretendía hacer era, más bien, impulsar el cambio de paradigma iniciado por la teoría feminista y el movimiento de historiografía del cristianismo primitivo. Intenté formular teóricamente los problemas y los temas planteados por distintos grupos de mujer*s para comparar estas preguntas feministas con el lenguaje y la problemática de los estudios bíblicos universitarios.

Recuerdo con bastante nitidez una noche en la que me resultaba imposible encajar e integrar la diversa información que había reunido. De repente, descubrí dónde estaba mi problema y supe por qué no era capaz de fundir los distintos materiales en un todo coherente. Caí en la cuenta de que la dificultad radicaba en que estaba planteando cuestiones feministas y adoptando marcos de referencia feministas, pero con el lenguaje del mundo académico. Justo en ese momento me asaltó un ataque de ansiedad pensando que el libro no tendría lectoras. Me dio por pensar que las feministas no iban a leer el libro, porque estaba escrito en el lenguaje «masculino» de la investigación académica, y mis compañeras del área de estudios bíblicos y teología tampoco, porque abordaba cuestiones feministas y se servía de un marco intelectual feminista.

Afortunadamente, estaba equivocada. Aunque no obtuvo el mismo reconocimiento académico que, por ejemplo, la obra de Wayne Meeks (que apareció el mismo año), *En memoria de ella* fue leído por muchas de mis compañeras y utilizado en numerosos cursos de facultades y seminarios. Y lo que es más importante: el libro ha sido leído y estudiado en un buen número de grupos de mujer*s, no sólo en Estados Unidos, sino en todo el mundo. La experiencia me dice que muchas mujer*s que apenas tienen formación teológica y pericia exegética han entendido el libro mejor que algunas de mis compañeras

empapadas de presupuestos teóricos teológicos o históricos. Hace algunos años recibí una carta de un grupo de mujer*s del interior de Australia, que decía: «Ninguna de nosotras tiene preparación teológica, algunas ni siquiera título universitario. Pero durante los dos últimos años hemos leído *En memoria de ella* con ayuda de un diccionario. Creemos que este ejercicio nos ha proporcionado una buena formación teológica».

Las feministas de base conectan con la experiencia de lucha que subyace al planteamiento conceptual del libro. Para ellas también es importante la afirmación de que, en cuanto agentes históricos, las mujer*s han contribuido a forjar la tradición y la imaginación religiosa, a pesar de que los textos y tradiciones hegemónicos las han eliminado de los documentos históricos. Muchas de mis compañeras de estudios bíblicos, por el contrario, no han entendido este marco de referencia básico y todavía interpretan equivocadamente el libro como si tratara de unos «orígenes dorados» o como si siguiera el modelo protestante de unos inmaculados comienzos que enseguida degeneraron en el patriarcado. La razón de que se produzca una lectura así de tergiversada la explica con acierto Judith Plaskow:

> «Leí este libro llena de excitación y resistiéndome a cada palabra. Hacía furiosas anotaciones en los márgenes, preguntando: "¿Cómo sabes que las mujeres participaron en esto? ¿No es mucho suponer, no se trata de una opción *a priori*?" Obligada a poner en orden mis sentimientos por la invitación a participar en un simposio de la American Academy of Religion sobre *En memoria de ella*, caí en la cuenta de que la razón por la que el libro me resultaba tan profundamente perturbador no era sino que colocaba a las mujeres en una inusitada posición de poder. Tomarse en serio la idea de que la historia de las religiones es una historia de mujeres tanto como de varones nos plantea a las mujeres una enorme responsabilidad: nos obliga a asumir la tarea intelectual de escribir de nuevo toda la historia... Y esto lo hace, además, sin darnos opción al lujo de cebar nuestra rabia y de esperar a que los patriarcas se decidan a cambiar las cosas, pues nos recuerda que formamos parte de una larga cadena de mujeres que han sido a la vez víctimas de la tradición y agentes históricos que luchaban dentro de ella y contra ella»[7].

7. J. PLASKOW, «Critique and Transformation: A Jewish Feminist History», en [D. Orenstein y J. R. Litman (eds.)] *Lifecycles*, vol. II, Jewish Lights Publishing House, Woodstock (VT), p. 99.

Consiguientemente, la comprensión de un texto como *En memoria de ella* no es sólo un asunto intelectual, sino emocional. Adentrarse en la interpretación feminista de la Biblia plantea cuestiones de orden tanto intelectual como emocional. Pide un compromiso con la «opción preferencial por las mujer*s». La práctica teórica general de cada una, o está orientada a las luchas por la justicia y al cambio de las estructuras deshumanizadoras, o se hace tributaria del mundo académico o de la Iglesia, que menoscaban sistemáticamente los poderes sociales e intelectuales de las mujer*s.

La interpretación crítico-feminista que se compromete con la liberación y lee la Biblia con las lentes –y en el contexto– de las mujer*s que luchan por transformar las opresivas estructuras kyriarcales de los textos e instituciones sociales, culturales y religiosos debe ser distinguida –así continúa mi argumentación– tanto de los «apologéticos» estudios bíblicos cristianos de mujeres como de los estudios de género dualistas propios del mundo académico (esto es, estudios que se sirven de las heterogéneas categorías de «masculino» y «femenino» para abordar el problema de la «mujer»). Ni las lecturas de la Biblia, ya académicas, ya populares, realizadas *por mujeres*, ni el leer la Biblia *como mujer y desde la perspectiva de la mujer*, ni la interpretación bíblica con ayuda de la categoría de *género,* son lo mismo que la *interpretación crítico-feminista* en pro de la liberación, ya que los antedichos modos de lectura no cuestionan las lentes religiosas y culturales de género a través de las cuales se realiza la interpretación.

Sintetizando: la interpretación crítico-feminista orientada a la liberación no adopta la perspectiva de la comprensión moderna e individualista de la religión y la Biblia. Antes bien, busca dirigir la atención hacia la política de los estudios bíblicos y a los contextos socio-políticos de lucha. Su interés se centra en las mujer*s en cuanto sujetos y agentes, en cuanto ciudadanas de pleno derecho capacitadas para tomar decisiones. Con ese fin, además de un enfoque deconstructivo de la interpretación, desarrolla y despliega otro (re)constructivo. Se afana por elucidar el papel que las doctrinas, símbolos y prácticas religiosas, así como los textos bíblicos, desempeñan en la creación y el mantenimiento de las ideas sobre sexo-género, raza, colonialismo, clase y religión. También analiza de qué manera las construcciones sociales de sexo-género, raza, colonialismo, clase y religión han influido, configurándolos, en los marcos teóricos de referencia, en las formulaciones teológicas y en las interpretaciones bíblicas. Este planteamiento crítico-feminista concibe la Biblia y su propia tarea de interpretación como un escenario de lucha por la creación de sentido,

la autoridad y el poder simbólico. Os invito a uniros a otras personas y a mí misma en la lucha que tiene lugar en el camino hacia la casa cosmopolita de la Divina Sabiduría.

Tal modelo retórico-feminista de leer «en el camino de la Sabiduría» no es un logro individualista. Al contrario, es necesario situarlo en su contexto originario. Este modelo debe su elaboración a los movimientos feministas de liberación surgidos en el seno de las religiones bíblicas y de la sociedad en su conjunto, así como a su compromiso con la teoría crítica feminista en general y con determinadas estrategias alternativas de interpretación feminista de la Biblia en particular. En este paradigma emancipador, el objetivo de la interpretación bíblica no es sólo la explicación y la comprensión, sino la concienciación.

La interpretación feminista de la Biblia como proceso de concienciación

El método desarrollado por el «movimiento de liberación de la mujer» para conseguir la transformación religiosa y cultural de las relaciones de dominación en relaciones de igualdad radical es el despertar de conciencia, un proceso a través del cual las mujer*s acrecientan su sensibilidad feminista. La conciencia feminista insiste en la plena humanidad de las mujer*s, así como en su libertad para autodefinirse y autodeterminarse, para respetarse, valorarse y afirmarse a sí mismas. La conciencia feminista arranca del reconocimiento por las mujer*s de que su ser «menos», su inferioridad y su opresión son determinaciones estructurales, y no consecuencia de una culpa personal. Se trata del descubrimiento de las estructuras de dominación socio-económica, del reconocimiento de que la mujer*, aunque individualmente se encuentre en una situación privilegiada y acomodada, pertenece a un grupo oprimido y explotado. Es la revelación de que lo personal es político.

En una entrevista añadida como *post scriptum* a su libro *Hanna's Daughters,* todo un éxito de ventas internacional, Marianne Fredrickson aborda el problema de por qué, en las sociedades occidentales, las mujer*s no son capaces de hacer valer y de concretar en la práctica los derechos obtenidos durante el siglo pasado. Aunque en la actualidad casi todas disfrutan de derechos y oportunidades, gozan de las mismas oportunidades educativas que los varones, tienen trabajo, ganan dinero y poseen derechos jurídicos –una situación con la que sus abuelas

ni siquiera podían soñar–, la mayoría de las mujer*s perpetúan la tradición de abnegación y servicio: necesidad de contraer matrimonio, dar prioridad a los hijos, atender el hogar, amar a sus esposos, ocuparse de todos y de todo. Esto plantea la cuestión de dónde termina el verdadero amor y dónde comienza la negación de la propia persona[8]. *Hanna's Daughter* analiza este patrón de amor abnegado y sugiere que se trata de una herencia social transmitida de generación en generación. El libro es, por tanto, un excelente estudio literario de la conciencia «femenina».

El despertar de conciencia o concienciación es un término que procede del portugués *conscientizaç?o*. Fue acuñado por el pedagogo brasileño Paulo Freire para designar un proceso de aprendizaje en el curso del cual un grupo adquiere recursos para reconocer formas y experiencias de opresión y deshumanización social, política, cultural, religiosa y económica. Tal proceso de despertar de conciencia fue utilizado por primera en cursos de alfabetización de campesinos brasileños para enseñarles a «decodificar» con ayuda de análisis sistémicos sus situaciones de pobreza y explotación.

Según Freire, concienciación significa aprender a *darse nombre* a sí mismo y a la situación en que uno se encuentra con el fin de suscitar el *cambio*. En *Pedagogía de los oprimidos,* Freire afirma que los seres humanos «*son* en la medida en que *están* en una determinada situación y, cuanto más reflexionen y, sobre todo, actúen críticamente sobre su existencia, tanto *más* serán»[9]. Quienes están concienciados no creen ya en el mito sociocultural de superioridad/inferioridad que les mantiene en situaciones de opresión. Admitiendo y reconociendo que se encuentran explotadas y oprimidas, las personas se habilitan para lograr la liberación. Y eso lo concretan comprometiéndose no sólo con su propia liberación, sino también con la de otras personas, transformándose a sí mismas y transformando la situación de opresión que viven. La concienciación es un proceso crítico, una danza espiral que nunca concluye. La interpretación crítico-feminista y liberacionista se sirve de la Biblia para esa concienciación.

8. Varias de mis alumnas y lectoras han protestado por este párrafo y me han pedido que lo elimine, porque «sugiere que las mujer*s no deberían convertirse en esposas y madres». Sin embargo, yo no critico el matrimonio y la maternidad igualitarios, sino el hecho de que la socialización de las mujer*s nos encamine a ser esposas y madres *abnegadas* y *sacrificadas*.
9. P. FREIRE, *Pedagogy of the Oppressed,* Seabury Press, New York 1970, p. 100 [trad. cast.: *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI de España, Madrid 2002].

El enfoque científico de los estudios bíblicos insiste, por el contrario, en que las lectoras debemos acallar nuestros intereses y abstraernos de nuestra situación socio-política para respetar el carácter «extraño» del texto bíblico y el abismo histórico que lo separa de nosotras. Esta retórica de la exegesis libre de intereses y prejuicios amordaza la reflexión sobre los intereses y la función política de la investigación bíblica. Su pretensión de ser reconocida como pública y científica mutila el carácter retórico de los textos y las lecturas bíblicas y oculta las relaciones de poder que los constituyen y sostienen.

Tal mutilación de las ubicaciones socio-eclesial-teológicas y de los intereses religioso-teológicos actuales obedece en gran parte al presupuesto imperante de que el comentario exegético exige, antes que una lectura o escucha comprometida, perspectivista y consciente de la propia identidad, objetividad científica y neutralidad. Para respetar los derechos del texto, las intérpretes tenemos que acallar nuestras propias preguntas. La interpretación bíblica se define aquí desde una perspectiva kyriarcal en tanto en cuanto los lectores han de *someterse* al sentido inequívoco del texto establecido por los expertos bíblicos o las autoridades religiosas. Además, este modelo científico de estudios bíblicos comparte la patología de la modernidad, que, según Jürgen Habermas, consiste en escindir la cultura especializada de las prácticas culturales y la vida cotidiana. Finalmente, en la medida en que concibe el sentido «primero» o histórico del texto bíblico como un depósito del significado definitivo pretendido por el autor, la interpretación histórica de la Biblia corre el riesgo de «confinar» el «sentido» del texto en el pasado convirtiéndolo en una reliquia de la antigüedad, accesible tan sólo a los expertos en historia o filología bíblica.

A los teólogos y ministros de las Iglesias les interesa, a su vez, el sentido «espiritual» que los textos bíblicos tienen en la actualidad. Por medio de la «aplicación» intentan liberar al texto de su «cautiverio histórico» con el fin de rescatar el mensaje de la Biblia para los cristianos contemporáneos. Una de las formas de llevar a cabo este rescate y liberación del texto consiste en «poner al día y actualizar» algunos de sus aspectos, en «traducir» y verter sus imágenes míticas en marcos contemporáneos de sentido, en seleccionar aquellos pasajes que todavía nos dicen algo e iluminan nuestras propias preguntas, en reducir su mundo de visiones a principios y temas teológicos o éticos.

Otra forma de «aplicación» teológica de los textos bíblicos consiste en poner en relación la situación discursiva del texto con situaciones problemáticas de la actualidad. Mientras que los teólogos de orientación liberal descontentos con el contenido mitológico o con las

desfasadas reconvenciones de la Biblia buscan comentarios especializados que les permitan «exprimir» el agua viva de revelación y verdad teológica que contiene la dura piedra de los antañones hechos bíblicos, los fundamentalistas bíblicos se aferran al inerrante sentido literal del texto como si fuera un «hecho dado».

En la medida en que tiende a constreñir el plurivalente sentido de los textos y a ignorar que éstos siempre son interpretados desde una concreta ubicación socio-teológica, la exegesis científica resulta contraria a la práctica de la concienciación. Pasa por alto el hecho de que la interpretación no se limita a desentrañar y comprender los textos y símbolos (hermenéutica), sino que también produce nuevos sentidos que reflejan diferentes ubicaciones socio-políticas y situaciones retóricas transformadas (retórica). La concepción retórica de los textos y su interpretación entiende la investigación bíblica de un modo tal que su carácter público y su responsabilidad política se convierten en parte esencial de nuestra aproximación literaria a los textos, así como de nuestras reconstrucciones históricas del mundo bíblico. De ahí que el estudio de la Biblia pueda ser utilizado como práctica de concienciación.

Esta visión de la retórica y lo retórico como práctica comunicativa en la que entran en juego intereses, valores y visiones debe ser cuidadosamente distinguida del uso común de la expresión. La lengua popular suele calificar de «retórica» o «retóricas» aquellas afirmaciones que considera «mera palabrería», figura estilística o engañosa propaganda; es decir, cualquier forma hábil de hablar que no es verdadera ni honesta, que carece de sustancia. La retórica suele ser entendida equivocadamente como «mera» elocuencia, ornamento estilístico, recurso técnico o manipulación lingüística, como discurso que emplea embelecos irracionales o emotivos contrarios al pensamiento y a la argumentación críticos.

Cuando reivindico el término «retórica» para la interpretación crítico-feminista y liberacionista entendida como práctica de liberación, no lo uso en este sentido coloquial. De hecho, no pretendo utilizar el análisis retórico como una manera más de hacer análisis literario o estructural, sino más bien como un medio para indagar de qué manera participan los textos bíblicos y sus interpretaciones en la creación o mantenimiento –de cara a sus respectivos públicos– de valores teo-éticos, prácticas socio-políticas e imaginarios opresivos o liberadores.

Entendida como práctica retórica o comunicativa, la interpretación bíblica sirve como vehículo de concienciación en la medida en que intenta mostrar que los textos bíblicos y sus interpretaciones contemporáneas son prácticas discursivas religiosas y políticas. La intención del autor, el punto de vista desde el que se narra, las estrategias narrativas, los medios persuasivos y la conclusión del autor, así como las percepciones y construcciones de la audiencia, son prácticas retóricas que no sólo han determinado la redacción de la Biblia, sino sus subsecuentes interpretaciones.

La retórica crítico-feminista de concienciación insiste además en que el contexto es tan importante como el texto. Vemos según el lugar donde estamos. Nuestra ubicación social y nuestro contexto retórico influyen de manera decisiva en la forma en que vemos el mundo, construimos la realidad o interpretamos los textos bíblicos. Recuerdo, por ejemplo, que de adolescente me rompía la cabeza pensando si debía ir a la universidad o aprender más bien un oficio que me permitiera ganar dinero e independizarme. La lectura de la parábola de los talentos me convenció de que debía emplear mis talentos intelectuales y continuar mi educación. Sin embargo, justo entonces me tropecé con la afirmación de Pablo en 1 Co según la cual D**s destruye la «sabiduría de los entendidos» y elige lo que a ojos del mundo es necio y débil. Esto acentuó mi indecisión. Aceptar el consejo de Pablo significaba olvidarse de los estudios superiores, pero si quería seguir el espíritu de la parábola de Jesús tenía que decidirme por desarrollar mi capacidad intelectual en vez de dilapidarla. ¡Afortunadamente, mi párroco apoyó la interpretación de los talentos, y el resto ya es historia!

Estudiando teología pronto aprendí que mi interpretación tanto de la parábola como de 1 Co era «ingenua» y acientífica. De haber sabido que Pablo no se refiere a los estudios universitarios cuando escribe lo de la «sabiduría de los entendidos», me habría ahorrado una buena parte de la angustiosa vacilación. Sin embargo, este tipo de explicación de orientación histórica pasa por alto el contexto y la ubicación social en la que leí los textos bíblicos con la intención de que me ayudaran a tomar una decisión. Dado que, aparte de ser mujer* –y conviene no olvidar que las mujer*s han sido tradicionalmente excluidas de los estudios bíblicos–, procedía de una familia rural y de clase trabajadora, la decisión de no ir a la universidad habría sido la más conforme con los criterios socioculturales de la cultura dominante. Lo que daba fuerza a la admonición de Pablo no era tanto su sentido «original» cuanto el hecho de que estaba en consonancia con mi contexto sociocultural, que, además de reservar el acceso a los estudios superiores a la gente «cultivada» de clase media y alta, destinaba las plazas de docencia universitaria de la teología de forma exclusiva a los varones ordenados.

Sin embargo, si yo hubiera leído el mismo texto, por ejemplo, desde la posición de un varón alemán con una educación privilegiada, la advertencia de Pablo habría podido tener una resonancia bien distinta. O si hubiera leído la historia de los talentos en la piel, pongamos por caso, de un banquero internacional neocapitalista, tal vez habría encontrado en ella inspiración para justificar la creciente explotación de los «desposeídos». En resumen: si el contexto es tan importante como el texto de cara a la producción de sentido, entonces no sólo es necesario considerar los textos y sus contextos histórico-literarios, sino que también hay que analizar nuestros propios contextos socioculturales y políticos, en los que la lectura de la Biblia encontrará resonancia, o con los que entrará en conflicto.

En la medida en que se propone transformar la interpretación bíblica tanto académica como eclesial, la concienciación feminista siempre debe tener un objetivo teórico y otro práctico. Esta orientación práctica sitúa a la interpretación feminista de la Biblia en pro de la liberación en el contexto de los movimientos emancipadores sociales y religiosos, así como en la intersección de las teorías crítico-feministas y las teologías de la liberación. A diferencia de los estudios de género, los estudios feministas se hallan explícitamente comprometidos en la lucha por el cambio de las estructuras kyriarcales de opresión en las instituciones sociales, culturales y religiosas; de ahí que no puedan sino poner de manifiesto las funciones ideológicas (religioso-teológicas) de los textos bíblicos en cuanto instrumentos de inculcación y legitimación de las relaciones de dominación.

En resumen: la sustitución del talante científico-positivista por otro retórico-ético en los estudios bíblicos crea un espacio democrático de base en el que las feministas y otras lectoras u oyentes pueden participar en el debate encaminado a determinar el sentido y la importancia de los textos bíblicos en ubicaciones socio-políticas y situaciones retóricas cultural-religiosas contemporáneas. Estas democratizadoras deliberaciones que se producen en el seno de luchas concretas y en el interior de coaliciones políticas tienen en cuenta la plural ubicación de las voces feministas tal y como se manifiesta en la diversidad de construcciones intelectuales y de grupos de interés rivales.

En tanto en cuanto los diferentes públicos liberacionistas formulan de manera diferente los análisis, propuestas y estrategias feministas, es menester decidir no sólo entre distintas interpretaciones de un mismo texto bíblico, sino también entre concepciones del mundo y universos simbólicos alternativos que, en su común feminismo, rivalizan entre sí. Estos análisis feministas rivales y estas formulaciones

divergentes de visiones feministas no son simplemente verdaderos o falsos; no han sido elaborados a modo de posiciones dogmáticas, sino para ser entendidos como prácticas estratégicas de concienciación y deliberación.

Suscitando continuamente crítica, discusión y debate, las prácticas bíblico-feministas de democratización y concienciación buscan estrategias y visiones más adecuadas para construir una comprensión distinta de la realidad. En ese proceso, hay que privilegiar siempre las teorías y estrategias de aquellas feministas que hablan desde la experiencia de las opresiones kyriarcales y de su carácter multiplicativo. Clarificando conceptos y propuestas discutidos, pronunciándose sobre ellos, los estudios bíblicos crítico-feministas generan un tipo de interpretación bíblica que se perfila como un proceso popular de democratización, deliberación moral y solidaridad práctica en medio de las diversas y, con frecuencia, contrapuestas luchas emancipadoras.

Leer la Biblia «en el camino de la Sabiduría» tiene como objetivos generar procesos de democratización popular, tomar plena conciencia de los poderes de dominación y descubrir las posibilidades de conseguir justicia y «vida buena». Requiere una opción de *metanoia* –invertir la dirección, darse la vuelta– desde los caminos de la injusticia a los caminos de la justicia y el bienestar sugeridos por la Sabiduría. Nos insta a incorporarnos a los movimientos sapienciales democráticos y populares que, a lo largo y ancho del planeta, persiguen la justicia y la autodeterminación. Este darse la vuelta exige también la formulación de un análisis sistémico que permita identificar tanto las barreras que obstaculizan el avance de las mujer*s por los caminos de la Sabiduría como las visiones radicalmente democráticas que lo facilitan. La interpretación feminista de la Biblia, tal y como es entendida en el paradigma de la danza incesantemente espiral de la Sabiduría, de su proclamación pública, de su apetitosa mesa, puede ofrecer clarividencia, coraje y sustento en el viaje hacia la *ekklesía de mujer*s* como visión y práctica espiritual de una sociedad y una comunidad religiosa radicalmente democráticas.

Movimiento de profundización

Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*, Beacon Press, Boston 1998, pp. 50-74, 137-159.

Pasos hacia delante

- Imagínate a la Sabiduría proclamando su mensaje por las calles y lugares públicos de Washington, Los Ángeles, Nueva York, Chicago o tu propia ciudad. ¿Qué pensaría la gente de ella? ¿Cuál es tu reacción emocional cuando las mujer*s toman la palabra en público? ¿Sufres ataques de ansiedad cuando tienes que hablar en público?
- ¿Qué sabes sobre los movimientos sufragistas del siglo XIX? ¿Estudiaste algo sobre ellos en las clases de historia? ¿Qué sabes de Matilde Jocelyn Gage, las hermanas Grimké o Anna Julia Cooper?
- ¿Qué entiendes por democracia? Dibuja un círculo y escribe dentro de él las estructuras y valores que determinan un espacio radicalmente democrático. ¿Qué supondría una democracia radical en áreas como la economía, la educación, la política, la religión, la interpretación bíblica? (Véase la ficha de trabajo número 5).
- Reflexiona sobre tu propia experiencia con la feminidad. Enumera los valores y virtudes que se necesitan para ser considerada «femenina». ¿Cómo has sido socializada en la feminidad? ¿Te has opuesto o negado alguna vez a asumir comportamientos femeninos? ¿Desempeña la feminidad algún papel en la interpretación bíblica? En caso afirmativo, ¿cuál?
- Imagina que en el camino te encuentras con María de Magdala. ¿Qué preguntas le harías? ¿Qué te contaría ella sobre sí misma? ¿Le agrada o le disgusta la manera en que es presentada en los evangelios, en la tradición, en los comentarios bíblicos, en el imaginario popular, en ciertas novelas, en el musical «Jesucristo Superstar»? Comparte tus figuraciones con tu compañera de estudio o con tu grupo; analizad hasta qué punto están determinadas por tu noción de feminidad.
- ¿Cuál es la diferencia metodológica entre la concepción científica y la concepción liberacionista de la interpretación bíblica? Explica qué significa concienciación y cómo la pondrías en práctica

Ejercicio de movimiento

Usa la ficha de trabajo 4 para examinar con más detalle tu ubicación sociorreligiosa.

FICHA DE TRABAJO Nº 4

Cuestionario sobre la ubicación sociorreligiosa

1. A pesar de que, por lo general, no tenemos conciencia de ello, los valores y prejuicios en los que somos socializados determinan nuestra perspectiva hermenéutica y nuestra visión del mundo. Reflexiona, por favor, sobre cada una de las siguientes áreas:

ETNIA	RAZA
NACIÓN	SEXUALIDAD
GÉNERO	CLASE
STATUS SOCIAL	EDAD
SALUD	EDUCACIÓN
CULTURA	RELIGIÓN
LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA	COLONIALISMO

   y profundiza en ellas con la vista puesta en los valores y las cosmovisiones, en las parcialidades y los prejuicios, así como en las áreas de resistencia y lucha por el cambio en las que estás comprometida o de las que tienes conocimiento.

2. Describe las viviendas en las que has vivido con tus progenitores, así como su localización geográfica, los trabajos desempeñados por tus padres, las posibilidades que te brindó tu familia –y las actitudes que en ella conociste– en lo relativo al dinero, la educación y la religión.

3. Examina los patrones de género, raza, clase y relaciones nacionales de tu familia, tu Iglesia o comunidad religiosa y tus amigas y amigos.

4. Identifica las luchas y los valores positivos que te llevan a reivindicar tu propia voz y visión ética o teológica (véase la ficha de trabajo nº 5).

FICHA DE TRABAJO Nº 5

***Ekklesía* de mujer*s**

Discipulado de iguales *Democracia radical*

poder libertad

fiabilidad independencia

inclusividad talentos diferentes

responsabilidad autoridad

dignidad ciudadanía

elección derechos

Como visión radical Política

Como praxis radical Económica

Como proceso radical Social

Como justicia radical Igualdad religiosa

4

El poder de la Sabiduría

Una analítica social feminista

En este capítulo te invito a continuar conmigo el viaje por los caminos de la Sabiduría a la justicia estudiando con mayor detenimiento los patrones estructurales –o la coreografía social– inscritos en los textos bíblicos y en nuestras propias vidas. En la medida en que su tarea y objetivo principal es la concienciación, la interpretación bíblica crítico-feminista orientada al cambio no puede menos de analizar y desenmascarar tales patrones de dominación naturalizados y sancionados como «de sentido común». Así pues, la interpretación crítica de la Biblia en pro de la liberación tiene un doble punto de referencia: las ubicaciones socio-ideológicas de los intérpretes de la Biblia y las estructuras de dominación inscritas en los textos.

Al igual que la espiritualidad cristiana tradicional, la espiritualidad sapiencial-feminista no sólo se esfuerza por poner nombre al mal y al engaño deshumanizadores y deletéreos, sino por identificar las fuentes de bienestar. Eso le interesa más que ofrecer la interpretación correcta y verdadera de este o aquel texto. No reduce las divergentes interpretaciones feministas de la Biblia a un sentido único ni juzga si son verdaderas o falsas. Antes bien, insiste en que toda interpretación ha de ser evaluada atendiendo, por una parte, a su capacidad para desenmascarar y superar las interiorizadas estructuras de dominación y, por otra, a su capacidad para corregir los discursos públicos deshumanizadores y sesgados por prejuicios.

Tales prácticas de reflexión crítica e informada ponderación pueden ser comparadas a la tradicional «práctica espiritual» del «discernimiento de espíritus», que, además de oración y meditación, requiere obediencia a la «dirección espiritual». Esta práctica parte del supuesto de que no podemos ver claramente la realidad, ni nuestra propia persona, a no ser que dispongamos de la «luz y guía del Espíritu Santo» y de un director espiritual o «padre» que nos ayuden a no

engañarnos a nosotras mismas y a sortear las «trampas» del Maligno. La espiritualidad feminista también intenta enfocar la oración y la meditación, pero no por medio de la disciplina kyriarcal de la «dirección espiritual», sino a través de la práctica del análisis sistémico.

Que seamos capaces o no de reconocer los patrones estructurales y los mecanismos de dominación y deshumanización depende de las lentes o categorías analíticas que empleemos. Las categorías de análisis social nos brindan «lentes» con las que podemos aproximarnos al texto bíblico en su propio contexto histórico, *así como* a las situaciones retóricas y contextos socioculturales de nuestra propia vida. Tales lentes de interpretación iluminan la Biblia y sus diversos contextos pasados y presentes en cuanto escenarios de luchas emancipadoras. Así pues, la interpretación bíblica que se realiza en la «casa abierta» de la Sabiduría pretende derruir los muros y patrones que nos deshumanizan y nos alejan a unas de otras al tiempo que nos aíslan de la creación.

Retomemos la metáfora de la danza: los patrones de dominación pueden ser entendidos como una especie de esbozo coreográfico que determina los pasos y movimientos del baile, aunque quienes danzan no sean conscientes de sus trazos. De manera análoga, siempre –no sólo en los textos e interpretaciones de la Biblia, sino también en nuestra propia experiencia y situación retórica– hay presente algún tipo de «coreografía» religiosa y socio-política de dominación, aun cuando tales patrones no suelen ser identificados conscientemente ni reflexionados críticamente.

Para tomar conciencia de la «coreografía» de dominación, necesitamos una analítica social feminista capaz de proponernos una «coreografía» alternativa. Tal método está constituido por un conjunto de conceptos y categorías críticas necesarios para poner nombre, desde una perspectiva crítica, a la «coreografía» o a los patrones de dominación. Debe incluir también un conjunto de prácticas de liberación inscritas en los textos bíblicos y en sus contextos, porque los textos bíblicos, al igual que cualquier otro texto, no son reflejo ni espejo de la realidad, ni tampoco palabra directa e incólume de D**s; antes al contrario, comunican la revelación divina en y a través de un lenguaje kyriocéntrico histórico que construye retóricamente la realidad desde una perspectiva socio-política y religiosa kyriarcal.

La teoría feminista ha evidenciado que el «significado de ser varón o mujer*» no es un hecho «naturalmente dado» o «divinamente ordenado», sino más bien una realidad social e históricamente construida y activada o «ejecutada» a través de las tecnologías de género. De la misma manera, la raza, la clase y la identidad sexual o étnica no son meros fenómenos «biológicamente» dados o dispuestos por la divinidad, sino construcciones socio-históricas que se han establecido como elementos del «sentido común» cultural. Finalmente, si siempre elaboramos o leemos textos desde una determinada ubicación y bajo una determinada perspectiva, entonces es importante estudiar esa ubicación y preguntarse en qué medida influye no sólo en la lectura de los textos bíblicos, sino en nuestra propia autocomprensión y visión del mundo.

El conmovedor episodio que se narra a continuación, debido a la pluma del teólogo judío Arthur Waskow, refleja con nitidez tanto el carácter construido de los textos como la manera en que se construye la opresión en determinados discursos y textos bíblicos. En un curso de verano de la *National Havurah*[1] ocurrió, según refiere Waskow, lo siguiente:

> «El pasaje que nos ocupaba era Gn 34, la violación de Dina... El silencio se adueñó del aula, hasta que finalmente una mujer respiró hondo, se levantó, cerró los ojos y dijo:
> "Violada.
> He sido violada tres veces a lo largo del relato.
> La primera vez fui violada por Siquén.
> Fui violada por segunda vez cuando mis hermanos me ignoraron y no fueron capaces de preguntarme qué quería...
> Y mataron a todos los varones de Siquén.
> La tercera vez: la Torá me está violando. Me sigue violando.
> Porque no habla con mi voz".
> La mujer se sentó; lloraba a lágrima viva. En el aula se hizo un silencio sepulcral»[2].

Waskow continúa su narración contando que, después de esta intervención, ninguna otra mujer* quiso hablar, porque todas las par-

1. El *National Havurah Committee* es una red estadounidense de personas y comunidades *havurah* (palabra hebrea que significa «camaradería») comprometidas con el aprendizaje y la renovación del judaísmo, con el fomento de la experiencia comunitaria y con la mejora del mundo. Una comunidad *havurah* se define como un grupo heterogéneo e igualitario de amigos que se junta regularmente para compartir experiencias. Algunas de estas comunidades son independientes, otras están integradas en una sinagoga. Para más información, véase la página web del *Committee*: www.havurah.org [*N. del Traductor*].
2. A. WASKOW, «God's Body: The Midrasic Process, and the Embodiment of Torah», en [B. Krondorfer (ed)] *Body and Bible: Interpreting and Experiencing Biblical Narratives*, Trinity Press International, Philadelphia 1992, p. 136.

ticipantes estaban de acuerdo en que «no querían que Dina dijera nada más». Éste es uno de esos «aterradores textos» bíblicos que derivan su poder retórico de sus «resonancias» sistémicas con el poder opresivo y con los conocimientos subyugados de las mujer*s. A diferencia de la interpretación judía masculino-mayoritaria, esta interpretación atribuye a la Torá género «masculino» y la responsabiliza de violencia y violación.

Dada la gran dignidad que se le reconoce a la Torá, así como los prolijos ritos que se realizan en torno al rollo de la Torá en la liturgia judía y en torno a la Biblia en la liturgia cristiana, una interpretación de este tipo suscita fuertes emociones y requiere mucho valor. Los procesos de despertar de conciencia puestos en marcha por la teología feminista judía la han hecho posible. Puesto que comparte la conciencia de los movimientos feministas por la justicia, esta lectura es capaz de poner nombre a los deshumanizadores poderes de dominación y a su frecuentemente inadvertida inscripción en los textos sagrados.

Por consiguiente, la indagación crítico-feminista del contexto y la voz nos impele a desarrollar una analítica social capaz de investigar las «resonancias» político-culturales y la «coreografía de dominación» inscritas en las ubicaciones religiosas de los textos bíblicos y de sus intérpretes. La analítica sociocultural feminista no sólo intenta explicar qué aspecto tiene el mundo, sino también por qué es como es. Al mismo tiempo, se afana por mostrar que ni el «mundo» de la Escritura ni el orden social existente obedecen a una disposición divina o a un orden natural y biológico preestablecido, sino que más bien son resultado y manifestación de las relaciones de dominación.

El liberalismo, el marxismo, el colonialismo, el socialismo, el fascismo, el capitalismo, el feminismo, el posmodernismo y otras teorías socio-políticas han desarrollado analíticas socioculturales diferentes. Sin embargo, puesto que, por lo general, las teorías masculino-mayoritarias no prestan atención a la situación de las mujer*s, sino que toman al varón de elite –o mejor, al «Caballero»– como paradigma del ser humano, las feministas aspiramos a elaborar una analítica sociocultural que pueda brindar una interpretación de nosotras mismas y del mundo en la que las mujer*s dejemos de ocupar un lugar marginal y subordinado. Para ser capaces de «decodificar» adecuadamente las situaciones de opresión de las mujer*s y comprometernos en el proceso de transformación que ya se halla en marcha, necesitamos categorías de análisis que puedan ayudarnos a reconocer las formaciones de identidad y los discursos de dominación kyriarcales y masculino-mayoritarios, tanto socio-políticos como religioso-culturales.

En el capítulo 1 he sostenido que los movimientos socio-políticos de transformación constituyen la condición previa para la formulación de una analítica social emancipadora. El surgimiento de tales movimientos es necesario, porque las prácticas subversivas no brotan de forma automática del hecho de la explotación y la opresión, que generalmente suele ser interiorizado como un «problema personal». Como he señalado con anterioridad, en mi opinión el movimiento de mujer*s es precisamente uno de esos movimientos socio-políticos comprometidos en las luchas radicalmente democráticas y populares por la justicia que tienen lugar a todo lo largo y ancho del mundo. La capacidad que pueda mostrar la gente oprimida y subordinada para imaginar la completa superación de las relaciones de dominación y de las situaciones de injusticia depende de la elaboración, difusión, radicalización e institucionalización de movimientos de base y discursos radicalmente democráticos e igualitarios. Como observó hace mucho tiempo de Tocqueville, cuando se cultiva el espíritu y la legitimidad del principio de justicia e igualdad, la gente se esfuerza por extenderlo a todos los ámbitos de la vida.

Así pues, un movimiento sapiencial por la justicia y el bienestar de todas y todos (sin excepción alguna) radicalmente democrático e igualitario ha de desarrollar una teoría capaz de conceptuar un horizonte como el descrito: radicalmente democrático. De cara a la elaboración de una analítica de la dominación y la liberación, me inclino por un modelo de organización social basado en el *status* (antes que en la *identidad*), que ofrezca la posibilidad de examinar las estructuras institucionalizadas y los patrones valorativos de la dominación desde el punto de vista de su influencia en el *status* relativo de los actores sociales, tanto en una sociedad dada como en un texto cualquiera. Si tales inscripciones de *status* convierten a todas las personas en pares y las facultan para relacionarse unas con otras de manera no jerárquica, entonces se puede hablar de igualdad de *status* o de democracia de base. En caso contrario, se habla de dominación. Las luchas de las mujer*s por la igualdad radicalmente democrática persiguen abolir las relaciones de dominación y elevar a quienes tienen un *status* subordinado a la categoría de iguales y compañeros de todo en todo.

La interpretación de las estructuras sociales en las que estamos ubicadas se realiza a través de discursos culturales, políticos y religiosos. Puesto que no podemos salirnos de los marcos interpretativos disponibles en nuestra sociedad y en nuestra época, lo que hacemos es «dar sentido» a nuestra vida con su ayuda. Por ejemplo, una mujer* de tendencia neoconservadora creerá que su posición social se deriva

del hecho de que, a lo largo de su vida, ha trabajado más que esa otra mujer* que vive en la misma calle y cobra la ayuda social. Una segunda mujer* que se halle bajo la influencia del fundamentalismo religioso de derechas tal vez explique su situación como una bendición de D**s debida a su vida virtuosa y piense que la madre soltera que vive de la beneficencia es una gran pecadora y merece, por tanto, su castigo. Una tercera mujer* quizá achaque su éxito como esposa y madre a su atractivo femenino y a su abnegada dedicación a su esposo y sus hijos y esté convencida de que el destino de la mujer* que recibe la prestación estatal obedece a la falta de esos atributos.

Si es cierto que no tenemos más remedio que recurrir a discursos interpretativos ya existentes para dar sentido tanto a nuestra vida como a los textos bíblicos, la importancia de los movimientos sociales por la justicia resulta evidente. Puesto que los discursos hegemónicos masculino-mayoritarios facilitan los marcos de referencia en los que «damos sentido» a las situaciones de opresión, los discursos feministas habrán de ofrecer marcos de referencia que iluminen no sólo la coreografía de la opresión, sino también la viabilidad de una sociedad y una religión radicalmente democráticas. Sólo en el contexto de los movimientos radicalmente democráticos, que generan teorías que nos ayudan a sacar partido de las contradicciones existentes entre los diversos discursos socio-hegemónicos, seremos capaces de elaborar una visión emancipadora del mundo y de nosotras mismas.

Aquí cobra importancia la distinción entre la *posición estructural* y la *posición subjetiva* de una persona. Todo individuo ocupa, por nacimiento, una posición estructural en los sistemas social, cultural, económico, político y religioso. Nadie elige nacer como blanco, negro, asiático, europeo, mestizo, pobre, rico, varón o mujer. Siempre nos encontramos ocupando ya una posición determinada por –y engastada en– estructuras de dominación que limitan las oportunidades de que podremos disfrutar en la vida. Por ejemplo, las mujer*s no somos pobres o carecemos de hogar porque estemos faltas de motivación, tengamos deficiente autoestima o apenas hayamos desarrollado hábitos de trabajo, sino más bien a causa de nuestra *posición estructural* dentro de las relaciones de dominación.

A diferencia de la *posición estructural*, la *posición subjetiva* es variable, susceptible de manipulación y modificable, pero también está limitada por las estructuras hegemónicas de dominación. Según los publicistas Ernest Laclau y Chantal Mouffe,

> «...la "posición subjetiva" se halla referida al conjunto de creencias con ayuda de las cuales el individuo interpreta sus posiciones estructurales dentro de una formación social y reacciona ante ellas. En este sentido, el individuo se convierte en agente social en la medida en que vive sus posiciones estructurales con ayuda de un conjunto de posiciones subjetivas»[3].

La relación entre *posición estructural* y *posición subjetiva* es bastante compleja, puesto que nuestra manera de entendernos a nosotras mismas siempre se halla determinada por nuestra *posición estructural*, así como por las recompensas y presiones que ésta conlleva. Así, es posible que una persona que, en teoría, esté capacitada para vivir sus posiciones estructurales a través de un amplio espectro de posiciones subjetivas se vea restringida, en la práctica, a un conjunto cerrado y estrictamente definido de marcos interpretativos. De ahí la importancia de los movimientos emancipadores y de los marcos interpretativos alternativos que ellos brindan.

La teoría feminista ofrece un abanico de esos marcos y categorías interpretativos que contribuyen a configurar las posiciones subjetivas de las mujer*s. Propone diversas analíticas sociales para diagnosticar y transformar las posiciones estructurales de las mujer*s a través de la configuración de diferentes posiciones subjetivas. Los conceptos y las categorías analíticas determinantes de una interpretación de talante feminista han sido desarrolladas bien invirtiendo el marco intelectual binario de los dualismos sistémicos, bien en un marco crítico-liberacionista. En mi opinión, las categorías centrales del análisis deconstructivo feminista son, por una parte, mujer*s, opresión, género, androcentrismo y patriarcado y, por otra, kyriarcado y kyriocentrismo. Androginia, ginocentrismo o ginaikocentrismo, matriarcado, relacionalidad y *ekklesía de mujer*s* son, a su vez, categorías que pretenden ofrecer un espacio teórico de interpretación alternativo.

Categorías primarias de análisis

Mujer/mujeres

Los movimientos feministas han surgido en torno a la categoría «mujer», y el análisis feminista ha empleado «mujer» o «mujeres» como principal categoría analítica. En los estudios bíblicos feministas, la

3. A. M. SMITH, *Laclau and Moffue: The Radical Democratic Imagination*, London, New York 1998, pp. 58-59.

«mujer*» es considerada tanto objeto como sujeto de interpretación. Las mujer*s han reivindicado autoridad para interpretar la Biblia y se han identificado con las mujer*s de la Biblia, centrando en ellas su atención. Sin embargo, al focalizar sus investigaciones en las «mujeres de la Biblia», han prolongado los discursos masculino-mayoritarios que hacen de la «mujer» o las «mujeres», pero no de los varones, objetos de estudio.

De ahí que los estudios feministas críticos y posmodernos consideren problemática la función del significante «mujer-fémina» y propongan la completa eliminación del concepto «mujer». La razón de ello reside en que la categoría unitaria de «mujer» no sólo sirve para clasificar a personas en términos de sexo-género naturalizados y dualistas, sino que las caracteriza como pertenecientes a una clase inferior de seres humanos. Los discursos sobre la «mujer» o las «mujeres» asumen como diferencia más significativa la diferencia de género naturalizada.

Ciertas investigaciones de orientación crítico-liberacionista revelan, por otra parte, que las mujer*s suelen tener más en común con los varones de su propia clase, raza, edad, cultura y religión que con las mujer*s de otras razas, clases, edades, culturas y religiones. Las diferencias entre mujer*s son, con frecuencia, mayores que las que existen entre mujer*s y varones de la misma raza, clase, edad, cultura y religión. Finalmente, también existen considerables diferencias en las propias mujer*s. El significado de «mujer» es, pues, inestable y siempre cambiante; no depende tanto de la relación sexo-género cuanto de la contextualización socio-sistémica.

En la actualidad, la categoría «mujer» se usa de forma tal que resulta intercambiable con hembra-fémina, por lo que se ha convertido en un término genérico y naturalizado que se define atendiendo al sexo biológico, aunque hasta hace bien poco era utilizado como apelativo restringido a las féminas de clase baja. La inestabilidad, el carácter de construcción cultural y la ambigüedad histórica del término «mujer» se perciben mucho más fácilmente en el término «señora»[4] [en griego, *kyria*], porque esta apelación discursiva «revela» con claridad sus prejuicios de raza, clase y poder colonial. Hasta muy recientemente, el término «señora» se aplicaba sólo a las mujer*s de clase alta o refinada educación. También se utilizaba para simbolizar el «verdadero ser de la mujer» y la feminidad.

4. En este caso, traducimos el inglés «lady» por «señora» (véase la nota i del capítulo 1) [*N. del Traductor*].

Elizabeth Spelman, por ejemplo, ha demostrado que, en la filosofía clásica platónica y aristotélica, la noción de diferencias «naturales» de género sólo se aplicaba a los varones y féminas libres y pertenecientes a la elite, esto es, a los caballeros y las damas. Estrictamente hablando, las esclavas y las extranjeras residentes en las ciudades griegas no eran consideradas mujer*s. El género no se les atribuía en relación con los varones esclavos o extranjeros residentes en las ciudades, sino en relación con sus amos. No sólo estaban subordinadas a los varones de la elite, sino a las mujer*s de esa misma clase social, por lo que eran de «naturaleza» diferente de la de unos y otras. Como resultado, las relaciones de dominación y subordinación produjeron diferencias «naturales» entre varones y féminas, pero también entre varones y varones, así como entre féminas y féminas.

Una afirmación como: «las esclavas no eran mujeres», va en contra del «sentido común», mientras que aseverar: «las esclavas no eran señoras», tiene perfecto sentido. En el sistema lingüístico androcéntrico de Occidente, señora-ama-madre es lo otro de señor-amo-padre. Todas las demás mujer*s quedan marcadas como «inferiores» por motivos de raza, clase, religión o cultura. Son vistas como las otras de lo otro femenino, es decir, como las otras de la «señora». De ahí que no sean mencionadas en absoluto en los documentos históricos.

Tal interpretación de la categoría básica del análisis feminista (esto es, «mujer»), que acentúa su carácter problemático, ha suscitado una crisis en la autocomprensión y en las prácticas de la teoría feminista de la liberación. Yo intento reflejar esta crisis escribiendo mujer*s con un asterisco en medio[5] con el fin de complicar, en cuanto construcción social, la categoría «mujer», así como para resaltar que las mujer*s no constituyen un grupo social homogéneo, sino que son un colectivo fragmentado según estructuras de raza, clase, etnia, religión, heterosexualidad, colonialismo y edad.

He introducido esta manera de escribir mujer*s pensando en el bien del feminismo liberacionista, porque creo que, si queremos dejar de marginar y borrar la presencia de las mujer*s en y a través de nuestros propios discursos feministas, no podemos renunciar por completo a la categoría «mujer*», sustituyéndola por la de género. Prescindir de «mujer*» como nombre del sujeto de la liberación equivaldría a erradicar de nuevo a las mujer*s de los documentos históricos, culturales y religiosos kyriarcales. De ahí que sea necesario construir un marco teórico en el que las mujer*s puedan ser concebidas como suje-

5. Para este término, véase el glosario [*N. del Traductor*].

tos de la lucha por el cambio sin reproducir la hegemónica estructura femenina cultural, simbólica, social y política del marco de sexo-género, que sanciona la inferioridad, la marginalidad y la opresión de las mujer*s como algo «natural» y «de sentido común».

*Opresión de las mujer*s*

Nuestra implicación en las estructuras de dominación puede ser evaluada analizando la ubicación social, la posición o el *status* que nos corresponde dentro de las estructuras de dominación. La politóloga feminista Iris Marion Young ha establecido siete criterios para diagnosticar y reconocer la coreografía de la opresión, y yo he ampliado estos criterios con vistas a incluir la opresión cultural y religiosa. Los siguientes criterios revelan si está justificado o no hablar de opresión en referencia a determinados individuos y grupos:

- Explotación: Las estadísticas muestran que las mujer*s se hallan explotadas económica, cultural, política y religiosamente en todos los países del mundo. Aunque su *status* como ciudadanas de segunda clase parece ser una constante universal, la explotación económica que padecen varía mucho de unos casos a otros, originando desigualdades estructurales entre mujer*s. Por ejemplo, en Estados Unidos los ingresos medios de las mujer*s negras en 1993 fueron de 18.820 dólares, frente a los 22.020 de las mujer*s blancas; los varones negros ganaron un promedio de 23.020 dólares, frente a los 31.090 de los varones blancos. El cuarenta y cuatro por ciento de las madres solteras se encuentran por debajo del umbral de la pobreza, y dos de cada tres adultos que viven en la pobreza son mujer*s[6].
- Marginación: La representación de las mujer*s en las instituciones sociales, culturales, científicas y religiosas es, en todos los casos, inferior a la que proporcionalmente cabría esperar. O se hallan por completo ausentes de posiciones de liderazgo, o, si las ocupan, su autoridad es menor que la de los varones. Además, por lo general, las contribuciones de las mujer*s no son reconocidas o, si lo son, se tienen por intranscendentes.
- Impotencia: Aunque las mujer*s han logrado el derecho de voto en casi todos los países del mundo, rara vez disfrutan de poder decisorio. Sus intereses no son considerados de carácter público-político, y su influencia queda con frecuencia relegada a la vida privada.
- Imperialismo cultural: Las personas oprimidas están marcadas por estereotipos y prejuicios que, al mismo tiempo, las condenan a la invisibilidad. Las mujer*s nunca son vistas en primer lugar como seres humanos o como ciudadanas con características y talentos individuales, sino siempre como féminas. Al mismo tiempo, el lenguaje y la ciencia androcéntricos las hacen invisibles, en tanto en cuanto la cultura occidental toma al varón blanco perteneciente a la elite como paradigma de ciudadano y de ser humano.
- Violencia sistémica: La violencia contra las mujer*s suele ser entendida no tanto como violación de derechos humanos básicos cuanto como fruto de los errores y la debilidad de las propias mujer*s. Las mujer*s son maltratadas física, psicológica, sexual y religiosamente. Son violadas, privadas de alimentación, torturadas, golpeadas y asesinadas por el mero hecho de ser mujer*s.
- Silenciamiento: Las mujer*s han tenido prohibido durante largo tiempo hablar en público, quedando relegadas a la esfera privada. Hasta hace bien poco, estaban excluidas de los estudios académicos y de la producción de conocimiento. La humildad, la discreción y la sencillez han sido encomiadas a lo largo de los siglos como virtudes femeninas. La prescripción cultural: «A las mujer*s hay que mirarlas, pero no escucharlas», tiene raíces bíblicas y sigue retrayendo a las mujer*s de hablar en público.
- Menosprecio y vilipendio: Las mujer*s que no se adaptan a los valores y actitudes kyriarcales de la sociedad masculino-mayoritaria son vilipendiadas, difamadas y calumniadas como «malas» mujeres. Las mujer*s han sido consideradas la vía de entrada del demonio al mundo y descritas como tentadoras y herejes, como proclives al mal, como indignas de representar a la divinidad. El patrón cultural que confronta a la «mujer buena» con la «mujer mala» aparece también, por ejemplo, en la literatura sapiencial bíblica, en la que la Sabiduría, la mujer deseable, es contrapuesta a la «mujer mala», a la que se caracteriza como una traicionera extranjera.

Desde un punto de vista teológico, la coreografía de la opresión no puede menos de ser denominada «pecado estructural». La teología de la liberación no entiende el pecado principalmente como fallo o culpa

6. M. PARENTI, *Democracy for the Few*, St. Martin's Press, New York 1995.

personal, individual, sino como corporeización y realización institucional y estructural del mal. La mejor manera de comprender teológicamente el sexismo, el racismo, el colonialismo y el imperialismo es precisamente como pecado y mal estructural en el que todas las personas, en diferentes grados y maneras, estamos implicadas. Los individuos pueden resistirse a ese pecado estructural o colaborar con él; en cualquier caso, nunca están libres de él, nunca son inocentes en relación con él.

El pecado estructural presenta las siguientes características:

- El pecado estructural se realiza y concreta a través de injusticias institucionales, discriminaciones colectivas e ideologías y prejuicios deshumanizadores.
- El pecado estructural no es percibido y reconocido como injusticia y desafuero, porque las ideologías culturales, los símbolos religiosos, los sistemas éticos y los discursos educativos públicos lo legitiman, naturalizan y presentan una y otra vez como perteneciente al sentido común.
- El pecado estructural genera una conciencia individual y colectiva autoalienada, que se acepta sin más porque es considerada natural y conforme al sentido común. Esta conciencia autoalienada lleva a la gente a pensar que las situaciones de opresión y deshumanización son normales o incluso responden a una disposición divina. Así, estas situaciones son vistas como una prueba del fracaso y la debilidad del individuo afectado.
- La conciencia alienada compele a la gente a aceptar su propia explotación y deshumanización como natural, normal y querida por D**s y, por consiguiente, a interiorizar y hacer suyos los valores y la mentalidad de la opresión. La educación, los medios de comunicación social, los discursos públicos y científicos, así como la socialización cultural y religiosa, son los canales públicos de interiorización del pecado estructural.
- La conciencia autoalienada también nos impele a las mujer*s a colaborar con nuestra propia explotación y opresión kyriarcal en la medida en que nos abstenemos de ofrecer resistencia a la deshumanización de que somos víctimas a través de discursos de feminidad, raza, clase o conciencia nacionalista, e incluso colaboramos a su reforzamiento en cuanto profesoras, ministras ordenadas o madres.

Esta noción teológico-liberacionista de pecado estructural debe ser distinguida, sin embargo, del concepto de pecado dominante en la teología masculino-mayoritaria. Como señaló hace mucho tiempo Judith Plaskow, la concepción del pecado y de la gracia vigente en la moderna teología masculino-mayoritaria se formula desde una perspectiva masculina e individualista. Por ejemplo, uno de los pecados que mayor atención recibe y con mayor intensidad se condena es el orgullo y la vanidad. Sin embargo, señala Plaskow, aunque el orgullo puede ser una gran tentación para los varones cultos, las mujer*s carecen de autoestima y de conciencia de los propios logros. De ahí que el orgullo no deba ser considerado pecado, sino más bien una virtud que necesita ser cultivada por las mujer*s como práctica espiritual.

Pero esta interpretación del pecado no es la razón primordial de la renuencia de la teología feminista a usar la noción de pecado como categoría analítica. La principal razón de esta aversión radica en la afirmación sostenida por la tradición bíblica y por la teología masculino-mayoritaria de que la «mujer» introdujo el pecado en el mundo y de que ella es la fuente de todo mal. 1 Tim 2,12-15, verbigracia, enseña con toda claridad que el pecado fue introducido en el mundo por una «mujer». La teología bíblica del pecado parece ser, pues, una teología que «echa la culpa a la víctima», que hace a las víctimas de la dominación responsables y merecedoras de su propia explotación y opresión.

La teología del pecado masculino-mayoritaria y con sesgo de género es incapaz de conceptuar el poder maligno y deletéreo del pecado estructural, así como de hablar de la emancipación desde una óptica teológica. Tal conceptuación teológica del pecado estructural resulta, sin embargo, imprescindible si se quiere que la interpretación bíblica sea un instrumento de concienciación más que un factor afianzador de la autoalienación. Puesto que no sólo los lectores religiosos, sino también los lectores culturales de la Biblia han interiorizado valores socioculturales que promueven tanto la opresión como las injustas y homicidas estructuras de la dominación, tal proceso de concienciación es, a más de uso religioso, una práctica espiritual de índole radicalmente democrática.

Categorías analíticas dualistas

Género

Según el diccionario de inglés Webster, «género» procede del latín *gener-*, que significa especie, nacimiento, raza, clase, género (*sic*). Se refiere a (1) sexo y (2) «una subclase dentro de una clase gramatical (como nombre, pronombre, adjetivo o verbo) de una lengua, en parte arbitraria, en parte basada en características distinguibles (tales como forma, rango social, forma de existencia o sexo), que determina la concordancia con otras palabras y formas gramaticales, seleccionándolas»[7]. Así en inglés como en castellano, el género es un sistema clasificatorio dualista que diferencia los sexos en varón y hembra, masculino y femenino, hombre y mujer. Ya antes del nacimiento somos clasificados como niñas o niños. Innumerables cuestionarios que nos piden que nos identifiquemos como varones (v) o mujeres (m) siguen sancionando esta clasificación.

En las sociedades occidentales existen sólo dos géneros, que, en el peor de los casos, son entendidos como mutuamente excluyentes y, en el mejor, como complementarios: una persona puede ser mujer o varón, pero no ambas cosas a la vez. En vez de acentuar los rasgos comunes que distinguen tanto a las mujer*s como a los varones de, verbigracia, los ratones o las rocas, los sistemas intelectuales de Occidente construyen dicotomías de género y las naturalizan sirviéndose de referencias al sexo biológico. La construcción cultural de varón y hembra, masculino y femenino, como categorías a la vez complementarias y mutuamente excluyentes constituye el sistema occidental sexo-género, que establece una correlación entre el sexo y determinados contenidos culturales asociados con jerarquías y valores sociales.

El término «género» es una categoría analítica fundamental en el análisis feminista. Las autoras feministas, desarrollando la máxima de Simone de Beauvoir: «las mujer*s no nacen, se hacen», sostienen que el género no es un hecho naturalmente dado, sino una construcción

7. El Diccionario de la Real Academia Española, que como etimología da el latín *genus, gen?ris*, no establece ninguna relación entre género y sexo. La acepción gramatical reza: «Clase a la que pertenece un nombre sustantivo o un pronombre por el hecho de concertar con él una forma y, generalmente solo una, de la flexión del adjetivo y del pronombre. En las lenguas indoeuropeas estas formas son tres en determinados adjetivos y pronombres: masculina, femenina y neutra». Estas diferencias entre el inglés y el castellano deben ser tenidas en cuenta en lo que sigue y siempre que hagamos uso del término «género» en el sentido de la teoría feminista [*N. del Traductor*].

social, un principio sociocultural de clasificación que impone un significado psicológico, social, cultural, religioso y político a la identidad biológico-sexual. La categoría de género cuestiona ciertas creencias aparentemente universales sobre las mujer*s y los varones, poniendo de manifiesto sus raíces culturales y sociales. Sin embargo, mientras que al principio los estudios de mujeres distinguían entre los roles sociales de género y el sexo biológico, a mediados de la década de mil novecientos ochenta los estudios de género irrumpieron en escena como un campo específico de investigación dentro del análisis feminista. En la última década del siglo XX, la teoría feminista desarrolló ambas categorías, la de sexo y la de género, como construcciones socioculturales que, conjuntamente, constituyen el sistema sexo-género occidental.

Al principio, las teorías feministas intentaron mostrar que es necesario distinguir entre «sexo», en cuanto realidad física dada, y «género», en cuanto construcción cultural. Otras obras más recientes van más allá, hasta el punto de defender que tanto «sexo» como «género» son construcciones sociales. Si en vez de distinguir entre «sexo», en cuanto realidad biológica dada, y «género», en cuanto construcción cultural, se considera a ambas construcciones socioculturales, el sistema occidental sexo-género puede ser entendido como una estructura económica y simbólico-cultural de representación y explotación que ha adquirido carta de ciudadanía y ha pasado a formar parte del «sentido común». En cuanto estructura ideológica, el género, que ejerce su influencia a través de la gramática, el lenguaje, la biología, la economía, la política y la cultura, logra que su manera de construir las diferencias sea vista como algo natural y «de sentido común».

Antropólogas feministas han señalado que no en todas las culturas y lenguajes existen sólo dos sexos o géneros; algunas historiadoras del género sostienen incluso que, por lo que respecta a las culturas occidentales, el sistema dual sexo-género es de origen más bien reciente. Thomas Laqueur, por ejemplo, ha demostrado que en la modernidad se produjo un cambio decisivo desde el antiguo modelo unisexual al actual modelo bisexual dicotómico. Durante miles de años se tuvo por lugar común que las mujer*s poseen el mismo sexo y los mismos genitales que los varones, sólo que dentro del cuerpo, mientras que en el varón se encuentran fuera. La vagina era equiparada a un pene interior, los labios al prepucio, el útero al escroto y los ovarios a los testículos.

El significado de ser «varón» o «mujer» venía determinado antes por el rango y la posición social de cada cual que por los órganos sexuales. Ya fuera uno «varón» o «mujer», el rol cultural que tenía

que desempeñar obedecía a su *status social*, no a su condición orgánica como miembro de uno de dos sexos biológicos sin ningún factor en común. No era el sexo, sino el *status* social del cabeza de familia –un varón perteneciente a la elite y dueño de propiedades– y sus subordinados, lo que determinaba el *status* de género. Los antiguos no necesitaban recurrir al hecho de la diferencia sexual para afirmar que las mujer*s eran seres inferiores a los varones y, por ende, a ellos subordinados.

El modelo bisexual, o sea, la concepción de que existen dos sexos biológicos estables, sin ningún factor en común y contrapuestos, surge con la Ilustración europea. A partir de entonces comienza a afirmarse que la vida económica, política y cultural de las mujer*s y los varones, sus roles de género, se basan en estos dos sexos biológicamente dados y sin factores en común. El cuerpo, que en la antigüedad era considerado un reflejo del orden socio-político del cosmos, en la modernidad pasa a ser visto, junto con la sexualidad, como representación y legitimación del orden socio-político individual. Los cambios sociales y políticos introducidos por la Ilustración europea motivaron el paso del modelo unisexual al bisexual. Puesto que la universal reivindicación de libertad e igualdad humana incluía también a las mujer*s, los varones de la elite se vieron obligados a idear nuevos argumentos para justificar su supremacía en la esfera pública, cuya diferencia respecto del mundo privado de las mujer*s se formuló a partir de la diferencia sexual.

La supuesta existencia de diferencias «naturales» de sexo-género impregna la experiencia cotidiana y se convierte en un conocimiento «de sentido común», de suerte que las diferencias de género son tenidas por naturales, «normales» y de institución divina. Esta comprensión naturalizada del género sirve como marco de sentido «dado» tanto para las mujer*s individuales como para las instituciones culturales. Al presentar el sistema sexo-género de varón/hembra o masculino/femenino como algo natural, universal y «normal», dicho marco de sentido enmascara y mistifica el hecho de que la noción misma de dos sexos es una construcción sociocultural. Este marco lingüístico-cultural de referencia oculta que no hace tanto tiempo también las diferencias raciales y nacionales eran –y todavía hoy son– consideradas por algunas personas hechos biológicos naturales o disposiciones divinas.

Androcentrismo

Aunque se trata de una categoría funcionalista que enfoca las relaciones varón-fémina de una manera dualista, el término «género» no tiene en cuenta que es generalmente a las mujer*s, y no a los varones, a quienes se atribuye su posesión. La categoría «androcentrismo» (que deriva del griego *aner*) significa literalmente «el varón como centro». Al igual que la categoría «género», designa diferencias socialmente construidas entre sexos; sin embargo, a diferencia de «género», «androcentrismo» no se limita a construir diferencias de sexo dualistas, sino que también determina la relación de poder entre los sexos. El «varón» es el ser humano paradigmático que ocupa el centro de las sociedades, culturas y religiones androcéntricas; la «mujer» es lo otro. La ideología del androcentrismo está tan extendida gracias a que se inculca a través de la estructura gramatical de las lenguas occidentales antiguas y modernas, tales como el hebreo, el griego, el latín, el inglés o el castellano.

Las gramáticas emplean el género masculino/femenino a modo de sistema clasificatorio y distinguen entre el llamado género «natural» y el género gramatical de una palabra. Por ejemplo, en latín e inglés «luna» es femenino, mientras que en alemán es masculino. La distinción entre género natural y gramatical oculta, sin embargo, el hecho de que todas las clasificaciones lingüísticas basadas en el género son de índole gramatical. Dicho de otra forma, enmascara la realidad de que tales clasificaciones basadas en el género constituyen un proceso lingüístico-simbólico de «naturalización» del género gramatical convirtiéndolo en un «hecho biológico».

Este sistema de género lingüística y socialmente erigido no se limita a dividir a los seres humanos en dos grupos separados y de igual tamaño que se excluyen mutuamente. Instituye también una gradación entre ellos, según la cual el «masculino» ocupa el centro y se convierte en la medida de todo, mientras que el «femenino» representa la excepción. Al obrar así, da mayor valor y lustre al género masculino. El idioma inglés atribuye normalmente género masculino a aquellos substantivos que son activos, fuertes y eficaces. A las palabras que son particularmente bonitas o agradables les asigna género femenino. En inglés, el Sol, por ejemplo, es masculino; y la Luna femenino, porque recibe la luz del Sol. La Tierra, los barcos, los países y las ciudades también son femeninos en inglés, porque son considerados receptáculos o contenedores.

Además, en un sistema lingüístico androcéntrico, los términos masculinos como «esclavos», «estadounidenses», «profesores», «cris-

tianos», «judíos», etcétera, son también términos «genéricos» inclusivos. «Hombre» y «él» son palabras que designan tanto al varón como al ser humano en general, mientras que «mujer» y «ella» no denotan más que feminidad. Gramaticalmente androcéntricas, las llamadas lenguas «genéricas» occidentales sólo mencionan explícitamente a las mujer*s como excepción a la regla, como realidad problemática o cuando se desea singularizarlas como individuos particulares. En todos los demás casos, hay que atender a los marcadores lingüísticos del contexto para decidir si se alude también a las mujer*s o no. Además, las lenguas y los discursos androcéntricos occidentales no se limitan a marginar a las mujer*s o a eliminarlas de los documentos históricos de carácter cultural y religioso. También construyen de manera diferente el significado de ser «mujer*» y el de ser «varón».

Un buen ejemplo de cómo se lee este lenguaje masculino supuestamente genérico nos lo proporciona el famoso texto de Gal 3,28, en el cual se afirma que en Cristo «ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, varón y mujer». Este pasaje se entiende generalmente como referido a tres grupos distintos: judío y griego como caracterizaciones étnico-religiosas, esclavo y libre como determinaciones socio-políticas y varón y fémina como diferencias biológicas de sexo-género. Sin embargo, esta comprensión del texto sustituye tácitamente una lectura genérico-inclusiva por otra específica de género cuando infiere, por una parte, que judío, griego, esclavo y libre son términos relacionados exclusivamente con varones y, por otra, que sólo el tercer par –«varón y mujer»– alude a las mujer*s.

Patriarcado

Mientras que el androcentrismo brinda una explicación lingüístico-ideológica del mundo, el patriarcado instituye relaciones estructurales e institucionales de dominación. «Patriarcado» significa literalmente «poder del padre sobre sus hijos e hijas, así como sobre otros miembros del clan u hogar». En la teoría feminista, el significado de «patriarcado» no se restringe ya al poder del padre sobre su parentela, como ocurre en la antropología social. Este concepto se desarrolla, más bien, como instrumento para identificar y cuestionar las estructuras sociales e ideologías que han permitido a los varones dominar y explotar a las mujer*s a lo largo de toda la historia, al menos desde que tenemos noticia de ella. Según esta comprensión feminista, todos los varones tienen poder para explotar y utilizar a las mujer*s. Si la noción de «patriarcado» se define desde el punto de vista del dualismo de género varón/mujer, la explotación y el trato injusto basado en el género y el sexo se convierten entonces en la principal opresión.

Aunque algunas feministas rechazan el concepto de «patriarcado» por ahistórico, generalizador y totalizador, la mayoría de ellas lo utiliza como una noción teórica clave para explicar la creación y el mantenimiento del poder sexual, social, político e ideológico de los varones sobre las mujer*s. La diferencia entre varón y fémina es considerada la diferencia más básica y esencial entre personas, de suerte que la división entre varones y mujer*s y las consiguientes relaciones de poder mutuas se perciben como el origen y la base de todas las demás divisiones y estructuras de dominación: las vinculadas a la clase económica, la cultura, la raza, la religión, la nacionalidad y la edad. Según esta manera de ver las cosas, el sistema de patriarcado, entendido como dominación de los varones sobre las mujer*s y como exclusión de éstas de la política, la cultura, la historia y la religión, ha prevalecido de manera absoluta en todas las épocas y en todos los lugares. Las mujer*s no sólo han sido objetos y víctimas de la gobernanza masculina, sino dóciles agentes que, por mor de conformarse a la naturaleza o a la voluntad de Dios, se han prestado a vivir al servicio del bienestar de los varones.

La teoría feminista liberacionista también entiende que «patriarcado» alude a la subordinación de las mujer*s a los varones. Sin embargo, interpreta las relaciones de poder entre mujer*s y varones como «estructurales», esto es, como relaciones que, más que ser «naturales» o proceder de disposiciones divinas, cobran existencia en las instituciones y prácticas sociales. Las estructuras patriarcales *preexisten* a los varones y mujer*s individuales. Puesto que, por una parte, el sentido se constituye siempre en el lenguaje y, por otra, los sistemas de significación preceden a las mujer*s individuales, nuestra subjetividad –esto es, la conciencia de quiénes somos y de qué manera nos relacionamos con el mundo– no es una esencia coherente e inmutable, sino producto de la sociedad, la cultura y la religión patriarcales, así como de nuestras propias prácticas de creación de sentido. Así pues, las mujer*s somos siempre lugar de encuentro de discursos contradictorios. Las diferencias biológico-sexuales no tienen un sentido «inherente», sino que son negociadas y fijadas en el seno de un espectro de contradictorios discursos patriarcales: culturales, religiosos, médicos y legales.

Sin embargo, esta comprensión de la opresión sistémica como patriarcado en el sentido de dominación del padre resulta problemática por las siguientes razones:

- Concibe a las mujer*s como víctimas indefensas, absolutizando el poder que sobre ellas disfrutan los varones. Es cierto que éstos tienen más facilidad para acceder al poder que las mujer*s, pero tal acceso se ve reducido y entorpecido por otros indicadores de *status* y privilegios que los varones poseen o no según cuál sea su raza, clase, edad o nacionalidad. Esta forma de ver las cosas pasa, pues, por alto el hecho de que los varones también ocupan posiciones de dominación desiguales.

- A la inversa, las mujer*s nunca están totalmente indefensas ni carecen por completo de poder, sino que tienen su parte de «poder sobre». Aunque tal vez no hayan tenido poder político y autoridad cultural y religiosa, las mujer*s de la elite siempre han disfrutado de cierto poder, no sólo sobre otras mujer*s, sino también sobre varones subordinados. Así, por ejemplo, las mujer*s libres pertenecientes a la elite han tenido a lo largo de toda la historia poder sobre varones esclavos.

- El análisis bipolar del patriarcado presupone una absoluta dominación de género y un absoluto sexismo, cuando en realidad el sexo-género representa sólo una dimensión de un complejo sistema de dominación. El análisis de género que no es al mismo tiempo un análisis de raza, clase e imperialismo resulta insuficiente. Es necesario un análisis complejo de la intersección de estructuras de dominación. Por eso, sería erróneo suponer que todas las mujer*s se ven afectadas por una única forma de racismo (clasismo, heterosexismo, etcétera). Las diversas formas de racismo han tenido histórica y culturalmente diferentes configuraciones y efectos.

- El análisis bipolar dualista del patriarcado pasa también por alto el poder que unas mujer*s tienen sobre otras. Las mujer*s han intervenido, promoviéndolas y ejecutándolas, en numerosas atrocidades, tales como el colonialismo, la esclavitud, el antisemitismo y la xenofobia. En especial, las mujer*s cultas y pertenecientes a la elite han propagado y reafirmado prejuicios y estructuras de dominación a través de la educación y el trabajo «misionero», si bien generalmente en menor medida que los varones de su misma raza, clase y nación.

Un análisis sistémico complejo

En consecuencia, la interpretación de la opresión de las mujer*s desde el punto de vista exclusivo del dualismo de género ha sido cuestionada durante años por las feministas socialistas-marxistas y por las feministas del Tercer Mundo. Tanto unas como otras recuerdan que las mujer*s no sólo están oprimidas por el heterosexismo, sino también por el racismo, el clasismo y el colonialismo. Además, rechazan la definición de «patriarcado» mas común en el feminismo, esto es, aquella que presupone que los varones son los opresores y las mujer*s las víctimas al tiempo que sostiene la tesis de que la cultura, la historia y la religión son obra de los varones.

En vez de ello, las citadas pensadoras defienden sistemáticamente que las mujer*s de razas, naciones y clases subordinadas suelen estar más oprimidas por las mujer*s blancas privilegiadas que por los varones de su propia clase, raza, cultura o religión. Como resultado de esta contradicción en las vidas de las mujer*s, no se ha prestado suficiente atención ni a la interconexión entre la exclusión de las mujer*s euro(norte)americanas y la exclusión de la ciudadanía que padecen todos los demás «subordinados», ni a su justificación ideológica en forma de diferencias sexuales, raciales, culturales o de clase reificadas y supuestamente «naturales».

Siempre que prestan oídos a las objeciones de las feministas del Tercer Mundo, las feministas liberales, radicales o socialistas-marxistas de las corrientes dominantes tienden a adoptar el enfoque del «añádase», que consiste en la enumeración acumulativa de opresiones. Este procedimiento de «añadir y remover» olvida que las estructuras de opresión se entrecruzan y se refuerzan mutuamente en la vida de las mujer*s. El método del «añádase» concibe la opresión de las mujer*s no como un sistema de dominación trabado, multiplicativo y abarcador, sino como un conjunto de discretas y paralelas estructuras de dominación. Enumerar opresiones paralelas o hablar de «opresión sistémico-dual» (patriarcado y capitalismo, patriarcado y colonialismo) no hace sino encubrir la trabazón piramidal y multiplicativa de estructuras de dominación que asigna posiciones diferentes a las mujer*s de diferente *status* social.

De hecho, el enfoque feminista del «añádase» hace caso omiso del entrelazamiento histórico de raza, clase, género, edad y nación en cuanto formas de estratificación que se desarrollan a partir del mismo conjunto de dominaciones y que, por ende, han de ser transformadas simultáneamente. Las estructuras de la opresión de las mujer*s no son

sólo múltiples, sino multiplicativas: el racismo se multiplica por el sexismo, y el resultado se multiplica a su vez por la discriminación a causa de la edad, y luego por el clasismo y también por la explotación colonial. De ahí que tanto la teoría como la práctica feminista necesiten ser (re)-concebidas como prácticas de lucha contra distintas formas de opresión que se entrecruzan, situando en el centro de todos los discursos feministas las experiencias concretas que las mujer*s tienen de estas opresiones multiplicativas. Para sistematizar y hacer visible la compleja trabazón de las contradictorias opresiones que padecen los diferentes grupos de mujer*s he propuesto que el patriarcado sea re-concebido como *kyriarcado*, un neologismo que deriva del griego *kyrios* (señor, amo, padre, esposo) y el verbo *archein* (gobernar, dominar).

Kyriarcado

En la antigüedad clásica, *kyriarcado* era el gobierno del señor, amo de esclavos, marido, varón libre perteneciente a la elite, propietario, caballero culto, a quien los varones sin voz ni voto y todas las mujer*s se hallaban subordinados. En la antigüedad, el kyriarcado estaba institucionalizado como forma política de gobierno, ya monárquica, ya democrática. La mejor manera de concebir el kyriarcado es como un complejo sistema piramidal de entrecruzadas y multiplicativas estructuras sociales de dominio y subordinación, de gobierno y opresión. Las relaciones kyriarcales de dominación se edifican sobre el derecho de propiedad de los varones de la elite, así como sobre la explotación, dependencia, inferioridad y obediencia de las mujer*s[8].

En cuanto sistema sociocultural y religioso de dominación, el kyriarcado está constituido por el entrecruzamiento de estructuras de opresión multiplicativas. Los diferentes conjuntos de relaciones de dominación varían históricamente y producen constelaciones de opresión acordes con la época y la cultura. Las posiciones estructurales de dependencia cinceladas por las relaciones de dominación y subordinación kyriarcales no se compadecen bien con las que requiere la democracia. De ahí que, en el contexto de la democracia griega, la filosofía política occidental se haya embarcado en discursos y debates encaminados a justificar tales estructuras de dominación. Estos discursos políticos de la subordinación, que configuran las posiciones subjetivas de dominación, han sido transmitidos por las Escrituras cristianas y han influido de manera decisiva en las formas modernas de democracia.

8. Con vistas a avanzar en el proceso de concienciación y descubrimiento de cómo funciona el lenguaje, sería recomendable que hicieras una lista de todas las personas englobadas en este caso por la expresión «mujer*s».

Más que identificar el kyriarcado con la dominación binaria del varón sobre la fémina, conviene intentar comprender el sistema político que dicho término designaba en la antigüedad. Las democracias modernas todavía están estructuradas a modo de complejos sistemas políticos piramidales de superioridad e inferioridad, de dominación y subordinación. En cuanto democracias kyriarcales, se hallan estratificadas según el género, la raza, la clase, la religión, la heterosexualidad y la edad, o sea, según *posiciones estructurales* que nos son asignadas más o menos por nacimiento. Sin embargo, la manera en que vivimos –y respondemos a– estas posiciones estructurales kyriarcales no sólo viene condicionada por ellas mismas, sino también por las posiciones subjetivas a través de las cuales las vivimos. Mientras que un enfoque esencialista nos atribuye una identidad «auténtica» –por ejemplo, en lo atingente al género– que deriva de la posición estructural de cada cual, nuestra posición subjetiva adquiere coherencia y persuasión gracias a un discurso político, un marco interpretativo y un horizonte teórico concretos, a los que he dado el nombre de «kyriocentrismo».

Así pues, el análisis feminista crítico no entiende el kyriarcado como un sistema ahistórico y esencialista. En vez de ello, emplea «kyriarcado» como un concepto heurístico (palabra que deriva de un verbo griego cuyo significado es «hallar, inventar»), como un instrumento de análisis y diagnóstico que nos permite estudiar la interdependencia multiplicativa de las estratificaciones de género, raza y clase, así como sus epigramas discursivos y sus reproducciones ideológicas. Además, nos ayuda a tomar conciencia de que ocupamos posiciones estructurales de raza, género, clase y etnia, y de que es posible que cualquiera de ellas alcance tanto relieve que se convierta en un punto nodal. Aunque en algunos momentos históricos la clase puede ser la manera principal en que las personas experimentan el género y la raza, en otras circunstancias tal vez sea el género la posición privilegiada que brinda acceso a la experiencia de raza y clase.

En lugar de analizar las diferentes formaciones históricas que el kyriarcado ha conocido en las sociedades occidentales y en las religiones bíblicas, quiero centrar mi atención en las formas modernas de kyriarcado democrático y en los discursos que lo legitiman. La democracia kyriarcal griega se constituía como tal por la exclusión de los «otros» que no poseían tierras, pero cuya labor sustentaba la sociedad.

La libertad y la ciudadanía, además de medirse por contraposición a la esclavitud, estaban sujetas a una restricción de género. Asimismo, la realidad socio-económica de la ciudad-estado griega determinaba que, de hecho, el gobierno democrático sólo pudiera ser ejercido por unos cuantos y selectos cabezas de familia, esto es, por unos cuantos varones libres, hacendados y pertenecientes a la elite. Según la noción teórica de democracia, y a diferencia de su realización histórica, todos los habitantes de la *polis*, la ciudad-estado, debían ser considerados ciudadanos en pie de igualdad, capaces de tomar parte en el gobierno de la colectividad. En teoría, todos los ciudadanos tenían igualdad de derechos, uso público de la palabra y acceso al poder. Se suponía que debían reunirse en asamblea o congreso (*ekklesía* en griego) de ciudadanos libres para deliberar y tomar decisiones sobre la mejor manera de promover su propio bienestar y el de todos sus conciudadanos. En la práctica, sin embargo, la mayoría de los ciudadanos de la ciudad-estado estaban excluidos del gobierno democrático.

Esta forma de democracia kyriarcal de la Grecia clásica era kyriocéntrica y etnocéntrica. En ella, las fronteras se trazaban según analogías y polaridades dualistas: dioses/seres humanos, griegos/bárbaros, varones/féminas, seres humanos/bestias, cultura/naturaleza, mundo civilizado/mundo incivilizado. Las fronteras de la ciudadanía se constituían por medio de la civilización, la guerra y el matrimonio. Las líneas divisorias estructurantes se establecían entre los varones que poseían propiedades y los que eran propiedad de otros, entre quienes gobernaban y quienes eran gobernados, entre quienes mandaban como superiores y quienes tenían que obedecer como subordinados, entre quienes estaban libres de todo trabajo manual y disponían de tiempo para la actividad filosófica y política y quienes eran económicamente dependientes y cuya labor era objeto de explotación. Sin embargo, este esbozo del kyriarcado en cuanto omniabarcador sistema de dominación no debe ser tomado equivocadamente por un «paradigma maestro» universal y ahistórico. Antes bien, si se quiere entenderlo correctamente, es necesario tratarlo como un reflejo particular y concreto de la situación socio-política de la ciudad-estado ateniense.

La forma de kyriarcado propia de la Roma imperial estaba representada por una pirámide monárquica de «estructuras de dominación entrelazadas» (bell hooks) que incorporaba elementos de las prácticas democráticas tradicionales (como, verbigracia, el Senado). En la cúspide se hallaba el emperador, que era denominado *pater patrum*, esto es, el padre de todos los padres. El poder imperial romano era visto como *Pax Romana*, como un sistema beneficioso para todos los pueblos conquistados. Sus crueles formas de gobierno y explotación son simbólicamente reprobadas en el Apocalipsis.

Sin embargo, el modelo kyriarcal romano de poder imperial se hallaba legitimado por la filosofía neoaristotélica, que entró en las Escrituras cristianas bajo la forma de intimaciones patriarcales a la sumisión. La primera carta de Pedro, por ejemplo, aconseja a los criados cristianos ser sumisos incluso a los amos brutales (2,18-25), y a las esposas libres someterse a sus maridos, aunque no sean cristianos (3,1-6). También ruega a los cristianos en general que reconozcan la autoridad del emperador y lo honren como soberano, así como que adopten una actitud análoga respecto a los gobernadores por él nombrados (2,13-17). La antigua Iglesia posconstantiniana reprodujo, cristianizada, esta pirámide imperial romana.

Al principio, las formas occidentales modernas de kyriarcado democrático o democracia kyriarcal excluían a las mujer*s con propiedades y a las mujer*s libres, así como a los inmigrantes, pobres y esclavos (¡varones y féminas!), del derecho democrático de elegir a quienes habían de gobernarlos. La «propiedad» y el *status* de varón perteneciente a la elite, recibido por nacimiento y educación, y no la mera masculinidad biológico-cultural, eran lo que facultaba a los varones a participar en el gobierno de la minoría sobre la mayoría. De ahí que la moderna filosofía política siga asumiendo que el Varón Occidental hacendado, culto y perteneciente a la elite se define por la razón, la autodeterminación y la plena ciudadanía, mientras que las mujer*s y otras personas subordinadas se caracterizan por la emotividad, el servicio y la dependencia. No son consideradas sujetos adultos, racionales y responsables, sino seres emocionales, indefensos e ingenuos, cuyo destino es ser explotados.

El pensamiento político moderno desarrolla dos aspectos del poder kyriarcal: uno que busca asegurar la reproducción de la especie, otro encaminado a garantizar la satisfacción sexual. El primero consolida el orden kyriarcal por medio del control sobre las esposas, los hijos, los esclavos y la riqueza. El segundo presenta el poder kyriarcal como poder fálico-masculino que subyuga a cuantos desea. En las modernas sociedades capitalistas, el «derecho paterno» opera sobre todo en un nivel institucional y estructural, mientras que el poder «masculino» o fálico lo hace principal, pero no exclusivamente, en un nivel lingüístico-ideológico. La «política» de la dominación da origen a posiciones subjetivo-ideológicas que constituyen los cimientos sobre los que se construyen las nociones de la dominación.

Dado que no existen demasiados estudios interculturales del patriarcado-kyriarcado no occidental, agradezco enormemente a Hisako Kinukawa que haya llamado la atención sobre el «sistema imperial» de Japón como ejemplo de tal forma de relaciones kyriarcales de dominación. El sistema imperial japonés giraba en torno al emperador, que ocupaba la cúspide de la pirámide imperial, y a sus diversos agentes, miembros de la nobleza que gobernaban el país social, cultural y políticamente. El sistema imperial se sustentaba en el sintoísmo estatal y estaba organizado en forma de pirámide de dominación, en la que el emperador ocupaba el ápice, el pueblo se dividía en cuatro clases –en orden jerárquico descendente: samuráis, campesinos, artesanos y comerciantes– y el extremo inferior correspondía a la clase pobre y despreciable de los marginados. Aunque el nacionalista «sistema imperial» japonés fue reemplazado por la democracia en 1945, su cultura, su ética y su política del honor y la vergüenza todavía perviven en la actualidad, sobre todo en y a través de la familia patriarcal, que es una reproducción en pequeña escala del «sistema imperial»[9].

Para concluir, me gustaría resaltar los siguientes aspectos estructurales del kyriarcado:

- El kyriarcado no es simplemente la dominación de los varones sobre las mujer*s. Se trata, más bien, de un complejo sistema piramidal de dominación que opera a través de la violencia de la explotación económica y la subordinación vital. La pirámide kyriarcal de dominaciones no debe ser vista como un fenómeno estático, sino como una siempre cambiante red de relaciones de dominación.
- El kyriarcado no debe ser entendido como ahistórico o monolítico, sino como una realidad que se concreta de manera diferente según el contexto histórico. El kyriarcado democrático o democracia kyriarcal presenta formas distintas en la antigüedad y en la modernidad; en Grecia y en Roma, en Asia Menor y en Europa, en Estados Unidos y en Japón o India; en el judaísmo y en el helenismo, en el Islam y en el catolicismo.
- Un sistema kyriarcal no se halla determinado y estructurado sólo por el sistema de género, sino también por los sistemas estratificadores de raza, clase y otras particularidades asociadas al colonialismo y al heterosexismo. Las mujer*s no sólo viven en sociedades y religiones pluralistas, sino que también pertenecen a grupos sociales con diferente *status*, poder y acceso a recursos materiales. Las estructuras de dominación –racismo, heterosexismo, clasismo y colonialismo– no son paralelas, sino multiplicativas. La opresión kyriarcal alcanza su máxima expresión en las vidas de aquellas mujer*s que ocupan la base de la pirámide kyriarcal.
- Para ser viables, las sociedades y culturas kyriarcales necesitan una clase, una raza, un género, una religión de siervos. La existencia de una clase de siervos se perpetúa a través de la ley, la educación, la socialización y la violencia bruta. Se apoya en la creencia de que quienes pertenecen a la clase sirviente son, por naturaleza o por disposición divina, inferiores a aquellos a quienes están destinados a servir.
- Tanto en la modernidad occidental como en la antigüedad grecorromana, el kyriarcado contradice el *ethos* democrático y el sistema de igualdad y libertad. En un sistema radicalmente democrático, el poder no se ejerce como «poder sobre», esto es, a través de la violencia y la subordinación, sino con ayuda de la capacidad humana de respeto, responsabilidad, autodeterminación y autoestima. Este talante radicalmente democrático ha engendrado una y otra vez movimientos emancipadores que reclaman libertad, dignidad e igualdad de derechos para todas las personas.

9. H. KINUKAWA, *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1994, pp. 15-22.

Kyriocentrismo

Pensadoras políticas feministas han demostrado que los filósofos griegos clásicos Platón y Aristóteles elaboraron, cada uno a su manera, una teoría de la democracia kyriarcal que pretendía justificar la incapacidad de determinados grupos de personas, tales como las mujer*s libres, por una parte, y los varones y mujer*s esclavos, por otra, para participar en el gobierno democrático. Estos grupos de personas no son aptos para regir o gobernar, sostienen ambos filósofos, debido a su deficiente capacidad de raciocinio. Una justificación ideológica y una teoría kyriocéntrica tan explícitas se hicieron necesarias en un momento de la historia en que comenzaba a ser cada vez más evidente que quienes estaban excluidos de la vida política de la *polis* (la ciudad-estado) –esto es, las mujer*s libres, los esclavos cultos, los *metecos* (ciudadanos extranjeros) acaudalados y los mercenarios itinerantes– resultaban, de hecho, indispensables para la misma. Las racionalizaciones filosóficas

de la exclusión de diversos grupos de personas de la ciudadanía y el gobierno se hicieron necesarias a causa de la contradicción existente entre el ideal democrático de la ciudad-estado y la índole kyriarcal de sus concretas prácticas socio-económicas y políticas.

En suma, la contradicción entre la lógica de la democracia y la índole kyriarcal de las prácticas socio-políticas históricas dio lugar a la lógica de la identidad kyriocéntrica (centrada en el amo) en cuanto afirmación de «diferencias naturales» entre varones y mujer*s, libres y esclavos, propietarios y campesinos o artesanos, ciudadanos atenienses y gentes no nacidas en la ciudad, griegos y bárbaros, mundo civilizado y mundo incivilizado. En las Escrituras cristianas, en concreto en los llamados códigos (domésticos) de sumisión, ha quedado registrado un proceso similar de kyriocentrismo ideológico.

Puesto que están inspiradas en la idea clásica de democracia kyriarcal, las modernas democracias liberales perpetúan la contradicción entre prácticas kyriarcales y autocomprensión democrática en que incurren los discursos antiguos sobre la democracia. No se debe olvidar, sin embargo, que esta contradicción institucionalizada entre los ideales de la democracia radical y sus realizaciones históricas kyriarcales ha engendrado movimientos emancipadores en busca de una ciudadanía plena y autodeterminada. Durante los dos últimos siglos, las luchas emancipadoras por la igualdad de derechos han logrado conquistar para todos los ciudadanos adultos el derecho de voto, así como los demás derechos civiles. Sin embargo, dado que no han sido capaces de eliminar por completo las estratificaciones kyriarcales que continúan determinando las modernas democracias liberales representativas, diríase que estos movimientos se han limitado a hacer el círculo democrático coextensivo con la pirámide kyriarcal, reforzando así la contradicción entre ideal democrático y práctica política kyriarcal y suscitando, por consiguiente, nuevos movimientos de emancipación.

Mi argumentación podría sintetizarse de la siguiente manera: la moderna democracia liberal incurre en muchas de las prácticas ideológicas habituales en el antiguo kyriarcado democrático, en tanto en cuanto afirma que todos los ciudadanos «son creados iguales» y tienen derecho a «la libertad y la búsqueda de la felicidad», al tiempo que conserva estratificaciones kyriarcales, económicas y socio-políticas «naturales». El poder kyriarcal no opera sólo a lo largo del eje de género, sino también a lo largo de los ejes de raza, clase, cultura heterosexual y religión. Estos ejes de poder estructuran el sistema general de dominación en forma de matriz o, mejor dicho, de «patriz».

A la luz de este análisis, resulta evidente que la retórica kyriocéntrica universalista de los varones de elite euro(norte)americanos no se limita a reforzar el dominio del sexo masculino, sino que legitima al «Padre Blanco» o, en el idioma de los negros estadounidenses, al «Patrón» como sujeto universal. Por implicación, la teoría y la teología feministas euro(norte)americanas que conceden la máxima importancia a la diferencia de género no encubren sólo la compleja estructura entrelazada de dominaciones kyriarcales inscritas *en* las mujer*s y en las relaciones de dominio y subordinación *entre* mujer*s; también ocultan la participación de las mujer*s blancas de elite –las damas o señoras– y de la religión cristiana en la opresión kyriarcal, puesto que tanto las unas como la otra han servido como conductos colonialistas civilizadores para el conocimiento, los valores, la religión y la cultura kyriarcales. El orden simbólico kyriarcal de Occidente, además de definir a la «mujer» como «lo otro» del Varón Occidental de Razón, perfila los sistemas de opresión de manera contraria a la lógica democrática de la igualdad radical para todas las personas.

En resumen: en cuanto ideología o posición subjetiva, el kyriocentrismo, igual que el androcentrismo, opera en cuatro niveles distintos:

- En el nivel gramático-lingüístico: El lenguaje no sólo es androcéntrico, sino que coloca a los varones pertenecientes a la elite en el centro, margina a las mujer*s de esa misma posición social y al resto de los varones y hace invisibles por partida doble a las mujer*s esclavas o pobres.

- En el nivel simbólico-cultural: El kyriocentrismo construye las relaciones de género, raza, clase y dominio colonial naturalizándolas como diferencias esenciales.

- En el nivel ideológico-cultural: El kyriocentrismo hace que los prejuicios de género, raza, clase y dominio colonial parezcan normales, ocultando el hecho de que tales diferencias no son sino una construcción social. Construye estas diferencias como relaciones de dominación.

- En el nivel socio-institucional: El kyriocentrismo mantiene a todas las personas que no son varones de elite en una ciudadanía de segunda clase. Lo hace a través de medios económicos, legales y políticos y, especialmente, a través de la socialización, la educación y la interiorización.

Marcos reconstructivos feministas

Una «política de la interpretación» radicalmente democrática no puede limitarse a deconstruir las posiciones estructurales de dominación propias del kyriarcado, sino que ha de proponer, positivamente, por así decir, posiciones subjetivas alternativas propiciadoras de liberación. Sin embargo, mientras que suelen estar de acuerdo en lo que respecta a la parte deconstructiva del análisis sociocultural de la Biblia, las feministas difieren sobre si es posible o no proponer de modo positivo una posición social e ideológica alternativa desde la que hablar. Con todo, en cuanto movimiento político, el feminismo ofrece varios conceptos heurísticos para desarrollar una posición alternativa a las posiciones estructurales y subjetivas de la dominación.

Androginia – ginocentrismo – feminismo maternal

Dentro del marco dualista del sistema androcéntrico de género, la noción de «androginia» es uno de tales conceptos alternativos; otros son «ginocentrismo» y «matriarcado». «Androginia» es un término compuesto formado por las palabras griegas que designan al varón (*aner*) y a la mujer (*gyne*), combinando así los dos géneros mutuamente excluyentes. De ahí que algunas feministas lo consideren expresión del ideal de la verdadera humanidad. Se usa para caracterizar a una persona que ha logrado integrar con éxito cualidades y virtudes tradicionalmente masculinas y femeninas. Sin embargo, otras feministas se oponen al uso de «androginia», porque piensan que, a pesar de que aparentemente pretende eliminar la división sexual, su marco conceptual privilegia en realidad lo masculino y acentúa el dualismo masculinidad/feminidad.

Un tercer grupo de feministas persigue reemplazar el androcentrismo por el ginocentrismo o ginaikocentrismo (del griego *gyne* = mujer) y el patriarcado por el matriarcado –esto es, por el gobierno de la madre propio de algunas sociedades prehistóricas– en cuanto utopía feminista alternativa, si bien el matriarcado es concebido como una forma de organización socio-política harto diferente de la dominación patriarcal. Estas feministas creen que las mujer*s, si tuvieran el dominio en la sociedad, crearían un orden social en armonía con la naturaleza y, por ende, cualitativamente distinto del patriarcado androcéntrico. Además, sostienen que las mujer*s son, esencialmente, mejores seres humanos, puesto que su naturaleza no ha sido corrompida por la apetencia patriarcal de poder. Mientras que el yo masculino es impersonal, violento, abstracto y proclive al conflicto y la dominación, la verdadera esencia de la mujer* es nutricia, intuitiva, receptiva, orgánica y sensual.

Tal posición esencialista puede cobrar un sesgo constructivista si va acompañada de la afirmación de que la polaridad binaria de género masculino/femenino no es biológicamente innata, ni resultado de disposición alguna, sino una construcción social. Sin embargo, aún hay otras feministas que, al asumir que la feminidad y la mujer están menos corrompidas por el patriarcado que la masculinidad y el varón, reafirman una u otra forma de determinismo biológico en el hecho de ser mujer o de esencialismo filosófico de lo femenino, o ambas cosas a la vez.

En los discursos filosófico-psicoanalíticos feministas de Europa y Estados Unidos se han desarrollado cuatro posiciones estratégicas básicas en relación con lo femenino como espacio ideal y teórico alternativo. La *primera* posición estratégica se basa en una apropiación feminista y una reformulación crítica de la teoría psicoanalítica de Jung que revaloriza el reprimido arquetipo femenino para hacer posible la androginia. La *segunda* posición, brillantemente desarrollada por Mary Daly, recurre a una estrategia ontológico-lingüística para elaborar una concepción del feminismo como proceso de gestación de la Mujer* Salvaje y Originaria que se realiza a sí misma y ha dado el salto de la «falocracia» a la libertad, al Más Allá del Ser. Esta estrategia ha de ser puesta en práctica por la mujer que se metamorfosea, por la Arpía y Bruja Originaria, por la Mujer Arcaica y Elemental que actúa «metapatriarcalmente». Ella es quien representa una nueva especie: la Raza Originaria.

La *tercera* estrategia para revalorizar la Mujer y lo femenino es la teoría de lo maternal-femenino, una importación de lo que habitualmente se denomina «feminismo francés», pero que, por lo general, se circunscribe a la obra de Kristeva, Cixous e Irigaray. Aunque la reflexión estadounidense sobre lo «maternal» se ha centrado en su totalidad en la crítica socio-histórica de la maternidad como institución, algunos estudios de carácter interdisciplinar más recientes sobre el Pensamiento Maternal «ensalzan repetidamente la espontaneidad, la relacionalidad, la pluralidad, la fecundidad, la ternura y el amparo preedípicos con el fin de fijar lo específico de la identidad femenina»[10].

10. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *But She Said: Feminist Practices of Interpretation*, Beacon Press, Boston 1992, pp. 103-104. (trad. cast.: *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996).

Las pensadoras feministas tienen cuidado en subrayar que la teoría de lo maternal-femenino persigue subvertir lo femenino patriarcal. No obstante, a causa de la recepción popular de la llamada teoría feminista francesa, que se interesa por lo femenino y maternal en cuanto metáfora y construcción, este enfoque tiende a re-inscribir lo femenino cultural –fluidez, suavidad, pluralidad, mar, naturaleza, paz, amparo, cuerpo, vida y Diosa-Madre– como antítesis de lo masculino cultural –solidez, dureza, rigidez, agresividad, razón, control, muerte, Dios-Padre–.

Como resultado, tales teorías de lo femenino se acercan a veces peligrosamente a la reproducción de los tradicionales atributos religiosos-culturales de la feminidad y la maternidad, que tan familiares nos resultan por las declaraciones papales, ahora convertidos en normas feministas. Además, la vinculación de lo masculino con la racionalidad y de lo femenino con el lenguaje de la poesía, el misticismo, la magia y la religión no sólo re-inscribe las teorías y teologías occidentales de lo femenino, esto es, la ideología de la «Dama Blanca», sino también las construcciones colonialistas del «Nativo», el «Noble Salvaje» o el «Oriental Místico».

Una *cuarta* estrategia de revalorización de la relacionalidad (femenina) ha cobrado una importancia central en la teología feminista. Inspiradas por el orgánico y relacional pensamiento del proceso de Alfred North Whitehead, algunas destacadas feministas como Valerie Saving, Penélope Washburn, Marjorie Suchocki, Carter Heyward, Katherine Keller, Rita Nakashima Brock, Beverly Harrison, Mary Grey, Nancy Howell y muchas otras han elaborado la ontología social del feminismo relacional, que, según Katherine Keller, nos permite reconocer «las poderosas influencias a las que se halla sometida nuestra propia configuración sexual, sin ignorar que lo maternal es un producto de formaciones sociales multiestratificadas»[11]. Frente a quienes conciben el feminismo maternal desde un punto de vista esencialista, Keller insiste en que las mujer*s no estamos «necesariamente predispuestas por la naturaleza», sino que «hemos sido social y discursivamente moldeadas para realizar las tareas íntimas y conscientemente relacionales de las que los varones con poder siempre se han evadido»[12].

11. K. KELLER, «Seeking and Sucking: On Relations and Essence in Feminist Theology», en [R. S. Chopp y Sh. G. Davaney (eds.)] *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, and Norms*, Fortress Press, Minneapolis 1997, p. 75.
12. *Ibid.*, p. 76.

No cabe duda de que todas las personas nacemos a un mar de relaciones, y las mujer*s hemos sido socializadas para llevar a cabo tareas relacionales. Sin embargo, las relaciones a las que nacemos son relaciones de dominación que, además de ubicar al yo estructuralmente, lo configuran y definen. Los discursos culturales y religiosos sobre la feminidad engendran posiciones subjetivas de relacionalidad kyriarcal con sesgo de género, actitud que inculcan bien como «amor romántico», bien como responsabilidad personal de las mujer*s, derivada de las cualidades maternales que les permiten mantener relaciones íntegras.

*La ekklesía de las mujer*s*

Si es cierto que los discursos culturales hegemónicos ya no construyen las posiciones subjetivas de sexo-género como relaciones de dominación y subordinación, sino como relaciones de amor romántico heterosexual –los varones deben ser educados para pensar en sí mismos, mientras que las mujer*s han de ser socializadas para servir a los varones (Rousseau)– o como abnegadas relaciones maternales, entonces yo sostengo que las feministas debemos elaborar discursos políticos que, en vez de reforzar los discursos de lo maternal-femenino, ofrezcan una alternativa a éstos. Como tales discursos alternativos, algunas autoras han sugerido la Amistad y la Sorocidad.

Un creciente número de obras feministas proponen, pues, la amistad femenina, en lugar de lo maternal-femenino, como paradigma de las relaciones y la relacionalidad. Por ejemplo, Mary Hunt concibe la amistad como una actividad a la vez personal y política caracterizada por el amor, el poder, la corporalidad y la espiritualidad. La amistad es expresión de «relaciones humanas voluntarias que se establecen entre personas que desean el mutuo bienestar y que aspiran a que su relación de amor esté integrada en una comunidad comprometida con la justicia»[13]. Este último matiz indica que la amistad es un concepto personal-relacional que presupone la simpatía y la confianza intersubjetiva, pero que, para tener proyección política, debe formar parte de una «comunidad comprometida con la justicia».

Más recientemente, en su libro *Feminism Is for Everybody*, bell hooks ha intentado revalorizar la sorocidad. «La sorocidad es poderosa» fue el eslogan de los movimientos de mujer*s en las décadas de

13. M. E. HUNT, *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*, Crossroad, New York 1991, p. 8.

mil novecientos setenta y ochenta. Sin embargo, pronto cayó en descrédito debido a «su elevación a categoría descriptiva universal derivada de concepciones esencialistas de la opresión femenina, que no tienen en cuenta las diferencias económicas y de otros tipos existentes entre las mujer*s» (Joan Martin)[14]. Aunque estoy de acuerdo con bell hooks en que «debemos continuar el trabajo de vincular raza y clase»[15], no creo que el naturalizado concepto de sorocidad –que, a pesar de abogar por la solidaridad, re-inscribe las relaciones familiares kyriarcales y la rivalidad entre hermanos– provea el horizonte y el discurso necesarios para «hacer de la solidaridad política feminista entre mujeres una realidad en curso».

En vez de los discursos feministas de la androginia, el matriarcado, lo femenino, la amistad o la sorocidad, en otros lugares he propuesto el término *ekklesía* (= asamblea o congreso democrático), que ha de ser cualificado con el añadido «de mujer*s» si se quiere que sirva como discurso radicalmente democrático alternativo al kyriarcado. Histórica y políticamente, la *ekklesía de mujer*s*, entendida como asamblea democrática o congreso popular, es un *oximoron*, una combinación de términos contradictorios, cuyo propósito radica en articular un espacio y un horizonte discursivos de índole político-feminista.

Lo que tengo en mente cuando hablo de la *ekklesía de mujer*s* es una construcción heurística semejante a lo que Chandra Talpade Mohanti llama la «imaginada comunidad de las luchas de resistencia en el Tercer Mundo». Ella la concibe como la clase de espacio que ofrece una base política, más que biológica o cultural, para las alianzas entre mujer*s de todos los colores y se distancia de las nociones esencialistas de los feminismos del Tercer Mundo. En el contexto de los movimientos sociales de transformación, la *ekklesía de mujer*s* puede ser pensada no sólo como espacio virtual y utópico, sino como espacio de igualdad radical ya parcialmente realizado y como escenario de las luchas feministas por la transformación de las instituciones sociales y religiosas.

El objetivo que los movimientos emancipadores, incluido el «movimiento de liberación de la mujer», persiguen en su lucha por la igualdad de derechos no es que las mujer*s se masculinicen y sean como los varones, sino que luchan con el fin de recuperar para las mujer*s los derechos, beneficios y privilegios de autoridad y ciudadanía que legítimamente les corresponden, pero que les son negados por los regímenes kyriarcales de la mayoría de las sociedades, así como por las grandes religiones. Estos movimientos respetan el carácter particular de cada lucha, al tiempo que forjan complejas solidaridades en las luchas globales contra los entrelazados sistemas de dominación.

14. [L. M. RUSSELL y J. S. Sh. CLARKSON (eds.)] *Dictionary of Feminist Theologies*, Westminster John Knox Press, Louisville 1996, p. 262.
15. bell hooks, *Feminism Is for Everybody*, South End Press, Boston 2000, p. 17.

En las tres últimas décadas, el movimiento feminista en la sociedad en general y en las religiones bíblicas en particular ha ofrecido uno de los ejemplos más dinámicos de tales discursos y prácticas de oposición. Se ha convertido en una arena o foro público de oposición en el que se generan análisis críticos de la opresión kyriarcal y se desarrollan intereses y visiones feministas. El marco teórico de la *ekklesía de mujer*s*, me atrevo a sugerir, es capaz de reemplazar, en cuanto espacio teórico desde el que luchar y hablar, las construcciones sociales de la *Mujer* y lo *Femenino* por una construcción distinta, radicalmente democrática: una realidad político-cultural-religiosa que es a la vez sueño y logro histórico, una realidad que en parte ya ha sido alcanzada, pero por la que hay que seguir luchando.

Abordar la tarea teórica y teológica feminista desde la lógica de la igualdad en lugar de desde la de la identidad femenina permite entender las supuestamente naturales disposiciones binarias de género, junto con las de raza, etnia o clase, como construcciones socio-políticas ideológicas. Además de vivir en estructuras pluralistas, las mujer*s se hallan estratificadas, diferenciadas en grupos sociales atravesados por ejes omnímodos de desigualdad paralelos a las líneas divisoras de clase, género, raza, etnia y edad. En consecuencia, debemos procurar no re-inscribir tales divisiones kyriarcales de *status* presentándolas como positivas *diferencias* pluralistas entre mujer*s, aun cuando ello no debe retraernos de «desnaturalizar» las inscripciones patriarcales de *status*, ya sean raciales, culturales, de género o de cualquier otro tipo.

Asimismo, la noción de la *ekklesía de mujer*s* persigue, en cuanto horizonte radicalmente democrático, superar la división entre movimientos sociales civiles –también llamados seculares– y religiosos. Si se traduce la expresión como «Iglesia de mujer*s», se corre el riesgo de perder la connotación de democracia radical. Puesto que en las lenguas latinas «ecclesia» se ha conservado como «Iglesia», la *ekklesía de mujer*s* se entiende más como una comunidad religiosa cristiana que como un movimiento radicalmente democrático. Esta reducción de *ekklesía* a «Iglesia» pasa por alto el hecho de que, en otras lenguas (por ejemplo, en inglés), la raíz lingüística de «Iglesia» (*church*) no es *ekklesía*, sino *kyriake*, que significa «perteneciente al señor, al amo de

esclavos, al padre, al caballero». Además, introduce una contraposición entre la iglesia y la sinagoga, que tradicionalmente se representan por sendas figuras femeninas.

Finalmente, el horizonte radicalmente democrático de la *ekklesía de mujer*s*, me atrevo a sugerir, propicia una cultura de debate y discusión que permite detectar mejor la oculta «coreografía» de la dominación. Puesto que acentúa la afectuosa relacionalidad de las mujer*s y la cariñosa amistad o sorocidad, la conceptuación «femenina» de un espacio alternativo a la dominación tiende a acallar el conflicto y el debate[16]. La socialización «femenina» a que hemos sido sometidas las mujer*s nos ha inoculado el miedo al conflicto y nos ha enseñado a «soslayar» las diferencias. De ahí que no hayamos cultivado el debate intelectual inspirado por el horizonte de la igualdad radical.

Por ejemplo, en el verano de 2000 participé en la preparación de un simposio internacional sobre interpretación feminista de la Biblia que se celebró en Suiza. Los conflictos previos al congreso giraron en torno a cómo elaborar un programa para un debate internacional de feministas sobre los estudios bíblicos feministas. Puesto que no logramos convencerlas de la conveniencia de crear una plataforma programática de intercambio y debate radicalmente democrático, las organizadoras colocaron las ponencias de prestigiosas oradoras de diferentes continentes en días distintos, privándoles así de la oportunidad de mantener entre ellas un enjundioso debate. En consecuencia, las voces «distintivas» de oradoras de África, Latinoamérica, Asia o Europa oriental fueron aisladas unas de otras y con frecuencia idealizadas con un halo de romanticismo, impidiendo a las ponentes debatir entre sí importantes diferencias relativas a la conceptuación teórica, celebrar el «terreno común» que se hacía manifiesto en sus respectivas obras y establecer alianzas con vistas a crear un movimiento bíblico-sapiencial de carácter internacional en pro de la justicia. De este modo, se perdió una importante ocasión para construir solidaridades y forjar alianzas.

En conclusión: en cuanto escenario de controvertidas contradicciones socio-políticas, alternativas feministas y posibilidades no cumplidas en la encrucijada de una variedad de discursos feministas públicos, la *ekklesía de mujer*s* requiere una conceptuación más retórica que científica de la interpretación feminista de la Biblia. Así pues, la mejor manera de entender los discursos bíblicos feministas es considerándolos bajo la óptica de la retórica deliberativa clásica, cuyo objetivo es persuadir a la asamblea democrática y arbitrar entre distintas argumentaciones con el fin de que se puedan tomar decisiones que contribuyan al bienestar de todas las personas.

16. Por ejemplo, muchas de las estudiantes que han leído mis libros me sugieren que acentúe el diálogo y la conversación antes que el debate y el conflicto.

En este capítulo te he invitado a «bailar» conmigo en el horizonte de la *ekklesía de mujer*s* y a participar en los actuales movimientos de la Divina Sabiduría. Llamando «*ekklesía de mujer*s*» al conjunto de los movimientos sapienciales que luchan por la justicia pretendo salvar –por medio del reconocimiento de la comunidad cristiana y la interpretación bíblica como importantes escenarios de las luchas político-intelectuales feministas que buscan transformar las relaciones de dominación kyriarcales– la brecha que en la modernidad se ha abierto entre los movimientos de mujer*s llamados seculares y los movimientos de mujer*s religiosos. He defendido que la teología feminista y la interpretación bíblica no obtienen sus criterios para el «discernimiento de espíritus» de la apelación al Divino Femenino universal, a la naturaleza femenina de las mujer*s o a la redentora sorocidad, sino de una concepción radicalmente igualitaria de *ekklesía*. Para llevar a cabo tal proceso de discernimiento, podemos emplear intuiciones derivadas de concretas luchas histórico-político-religiosas de las mujer*s contra sistemas de opresión que operan según los ejes de clase, raza, género, etnia, preferencia sexual, etcétera.

En el espacio sapiencial/Sapiencial de la *ekklesía de mujer*s* –en eso consiste mi propuesta– es posible reivindicar el poder de la Palabra. La interpretación feminista de la Biblia puede re-inscribir las posiciones subjetivas kyriarcales o configurar espacios sapienciales emancipadores en los que quepa «dar sentido» a los textos bíblicos desde una perspectiva feminista. Tomar conciencia crítica de los mecanismos de opresión y alineación no nos convierte en víctimas, sino que nos habilita para continuar las luchas por la justicia y el bienestar de todas las personas que la Sabiduría alienta en el mundo entero.

Movimiento de profundización

Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Rethoric and Ethics: The Politics of Biblical Studies,* Fortress, Minneapolis 1999, pp. 149-173; *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation,* Beacon Press, Boston 1992, pp. 195-217 (trad. cast.: *Pero ella dijo: prácticas feministas de la interpretación bíblica,* Trotta, Madrid 1996, pp. 189-227).

Pasos hacia delante

- Hasta el momento, ¿qué relación guardan con tu propia experiencia y con las preocupaciones de tu grupo las reflexiones sobre la interpretación feminista de la Biblia que se proponen en este libro? ¿Estás de acuerdo en que la tarea de la interpretación feminista de la Biblia es la concienciación? ¿Crees que las feministas pueden usar la noción de «pecado»? ¿Por qué resulta importante distinguir entre pecado personal y pecado estructural? ¿Cuándo se convierte en pecado personal la colaboración con las estructuras opresivas?
- ¿Qué diferencia hay entre patriarcado y kyriarcado? ¿Son las relaciones kyriarcales de dominación un fenómeno exclusivamente occidental? ¿Afectan sólo a las relaciones de género? ¿Por qué es necesario distinguir entre kyriarcado y kyriocentrismo? ¿Cómo se determina si un texto es kyriocéntrico (o kyriarcal)?
- Dibuja o represéntate visualmente la pirámide kyriarcal en Grecia o en Roma. Dibuja la pirámide kyriarcal que determina el sistema de gobierno de tu Iglesia o comunidad religiosa y compárala con las formas del kyriarcado antiguo. Dibuja la pirámide kyriarcal de tu propio país y sociedad. ¿Cuáles son las estructuras de dominación determinantes?
- ¿Cuál crees que es tu ubicación social dentro de la pirámide kyriarcal? ¿Cómo influye en ella el círculo de la *ekklesía*? ¿Tienes experiencia de las contradicciones y luchas entre los esquemas mentales y perspectivas kyriarcales y los de la *ekklesía*? ¿Crees que «*ekklesía*» es una categoría útil para analizar, visualizar, organizar y representarse el mundo y la propia vida?

Ejercicio de movimiento

1. Usa las fichas de trabajo para visualizar el kyriarcado y la *ekklesía*.

2. Lee 1 Pe 2,5-3,7. Los destinatarios, ¿son cristianos de origen judío o pagano? ¿Encuentras valores y visiones de la *ekklesía*? ¿Y estructuras kyriarcales? Imagina que formas parte de la comunidad a la que se dirige la primera carta de Pedro. ¿Qué harías para convencer a tus compañeros de que hay que responder a los autores de la carta? Dibuja un organigrama de la comunidad para la que está escrita la carta.

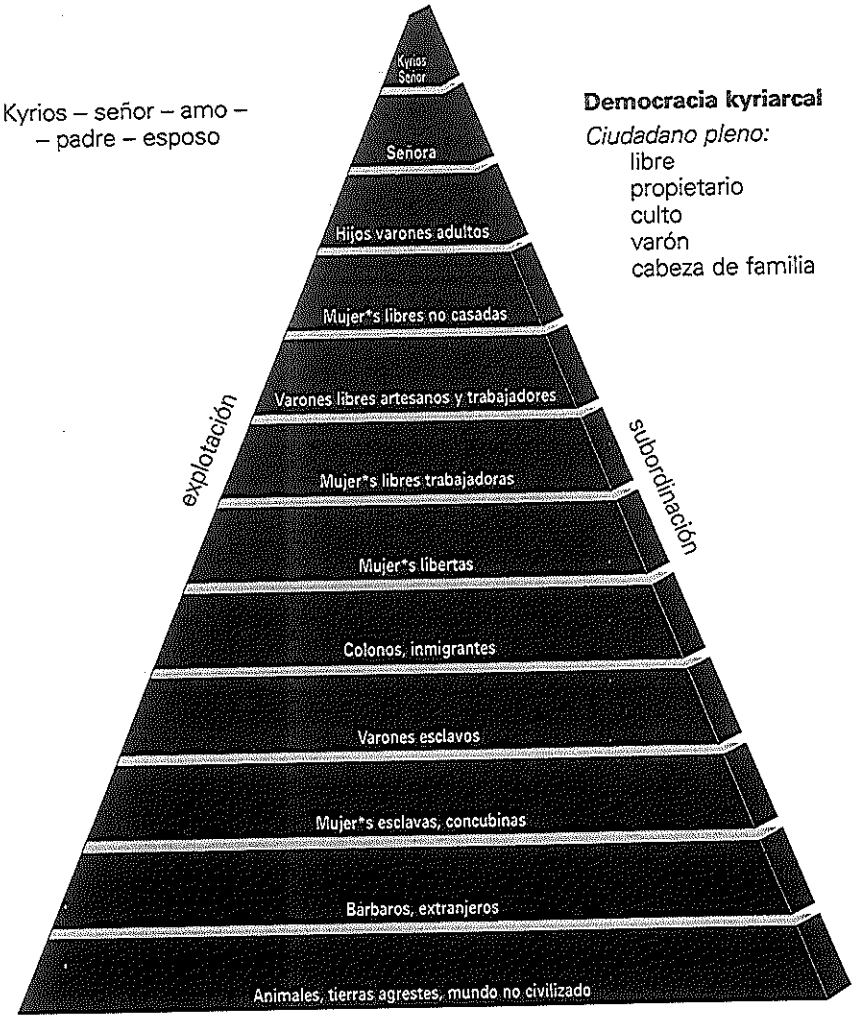
FICHA DE TRABAJO Nº 6

La estructura doméstica kyriarcal como modelo del Estado kyriarcal

Kyrios – señor – amo – – padre – esposo

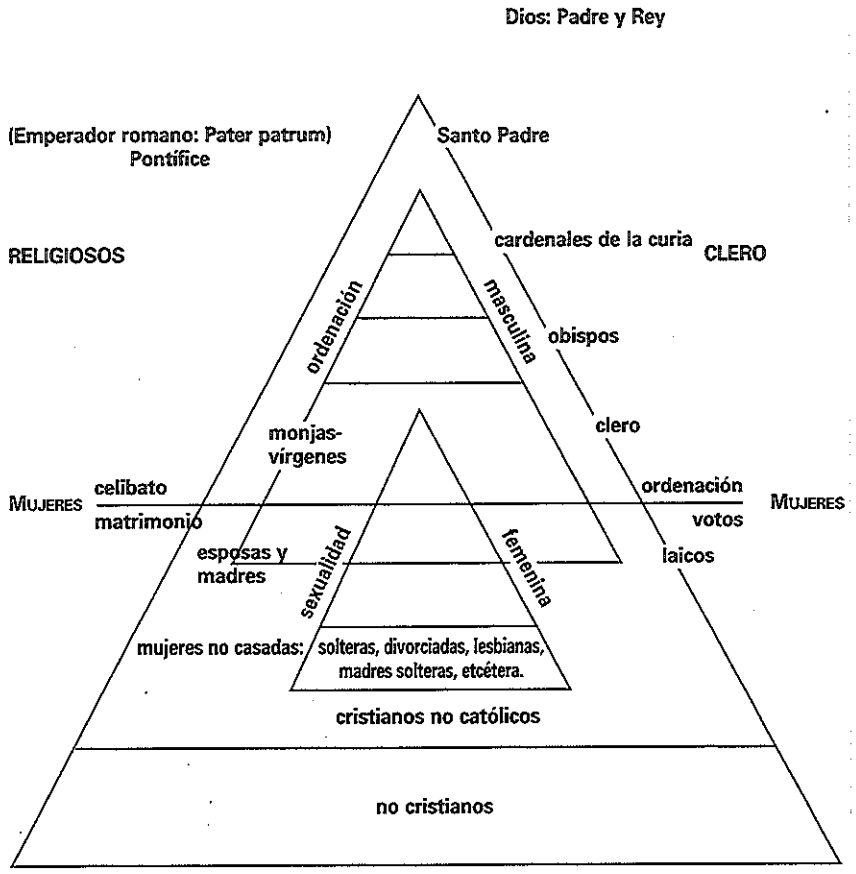
Democracia kyriarcal

Ciudadano pleno:
libre
propietario
culto
varón
cabeza de familia



FICHA DE TRABAJO Nº 7

El modelo romano-patriarcal –«constantiniano»– de Iglesia*



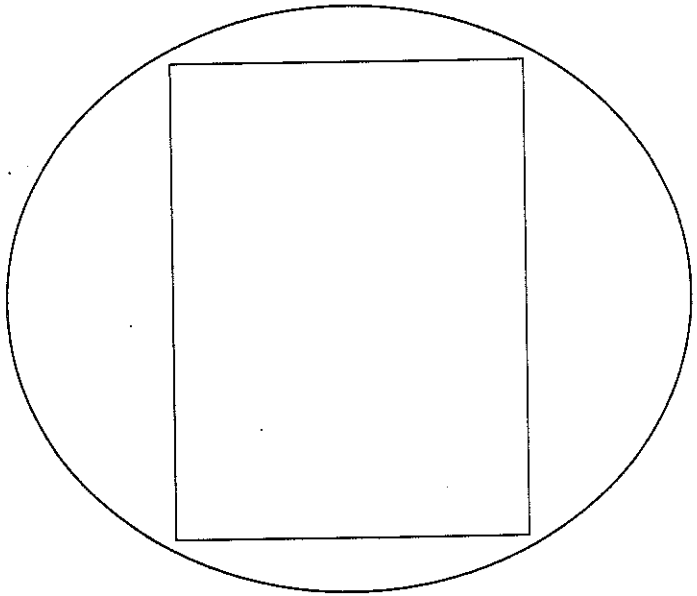
* Véase mi libro *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, New York 1993, p. 226.

FICHA DE TRABAJO Nº 8

Democracia radical – *ekklesía* – discipulado de iguales

COMO VISIÓN DEMOCRÁTICA**

COMO PROCESO DEMOCRÁTICO



COMO PROCESO DEMOCRÁTICO

COMO PRÁCTICA DEMOCRÁTICA

Preguntas para la reflexión y el debate

1. ¿Qué entiendes por igualdad? ¿Es lo mismo que uniformidad?
2. Utilizando tanto el diagrama radicalmente democrático como el kyriarcal, intenta imaginar estructuras políticas, económicas, familiares, educativas, sociales, jurídicas, teológicas, religiosas y culturales democráticas. Cuenta alguna experiencia que hayas tenido de este tipo de estructuras. ¿Por qué es tan difícil imaginarlas?
3. Dibuja un símbolo de tu visión de la Iglesia en cuanto discipulado de iguales y explícaselo al grupo. ¿Por qué resulta tan difícil de llevar a la práctica?

** Véase mi libro *But She Said,* op. cit., p. 119 (trad. cast.: *Pero ella dijo,* op. cit., p. 157).

5

Los pasos de la Sabiduría

Métodos feministas de interpretación bíblica

Para danzar por los caminos de la Sabiduría, no sólo es menester disponer de calzado de baile, sino también gozar de capacidad de movimiento; se trata de una actividad que requiere vigor y determinación. La lucha por la justicia exige dedicación y fortaleza. Escrutar la Biblia en busca del poder de la Sabiduría es una de las formas de robustecer nuestro espíritu y mantener vivos nuestros compromisos. Por eso, en este capítulo te invito a aprender algunas cosas acerca de diversos enfoques de «lectura» y métodos interpretativos crítico-feministas con los que desmantelar los mecanismos de dominación y alineación inscritos en los textos bíblicos y leer «de manera distinta».

Puesto que no existe ninguna receta infalible de cómo llevar a cabo una lectura feminista, las intérpretes feministas no subscribimos una única estrategia de lectura o un único método interpretativo, sino que empleamos una variedad de métodos exegéticos e interpretativos para entender la Biblia en cuanto discurso público. A diferencia de los métodos exegético-históricos, que suelen ser asunto de especialistas y que, por tanto, no están al alcance del lector medio, la interpretación feminista retórico-crítica quiere ser accesible a todo el mundo. Por eso sugiero que la mejor manera de entender los métodos interpretativos feministas es considerarlos caminos para comprometerse en el proceso y movimiento de concienciación.

Doy por supuesto que, si estás cursando estudios religiosos o ejerces algún tipo de ministerio en una u otra Iglesia, conocerás los métodos de interpretación que comúnmente se emplean en los estudios bíblicos, tales como la filología, la crítica textual, el análisis estilístico, la arqueología, la historia de las religiones, la crítica de las formas, la crítica de las fuentes, la crítica de la redacción, el análisis narrativo, el estructuralismo y la crítica de la composición. Si no estás familiarizada con tales herramientas técnicas, no estaría de más que leyeras

una introducción a los métodos exegéticos establecidos, aunque puedes pasar sin ellos, porque no son necesarios –pero sí útiles– para el proceso feminista de interpretación bíblica.

En cualquier caso, te recomiendo que te centres en los métodos o «pasos de danza» que las feministas hemos formulado para llevar a cabo tal tarea. En algunos casos es útil fijarse en cómo los ejecutan otras personas, pero tal vez prefieras dejarte llevar sencillamente por la música. Sería conveniente que, en vez de leer todo el capítulo de un tirón, fueras practicando los diferentes pasos metodológicos. Sea cual sea la manera en que te familiarices con estos pasos metodológicos del proceso o danza de la interpretación bíblica feminista, siempre tendrás que usarlos en combinación con la analítica crítico-liberacionista que hemos presentado en el capítulo anterior.

Tomar parte en el proceso de interpretación bíblica no significa, sin embargo, emplear métodos como si fueran reglas o técnicas que garantizan un resultado satisfactorio. Al contrario, significa hacer uso de ellos como si se tratara de pasos de danza y de un modo tal que los poderes interpeladores de los textos bíblicos que estaban congelados o fosilizados por los regímenes de la dominación sean liberados y puedan tornarse operativos. También conlleva identificar los venenos y eliminar las barreras que entorpecen el movimiento de la sabiduría/Sabiduría. Finalmente, supone entender el lenguaje kyriocéntrico como retórico y preceptivo antes que como descriptivo e indisputable. En cuanto reflejo y configuración de la realidad que responde al interés de la dominación, tal lenguaje no es, ni mucho menos, por completo ficticio o inocuo.

Los estudios bíblicos feministas han llamado la atención sobre una contradicción básica en la forma de entender la Biblia. Por una parte, la conciencia feminista de que la Biblia es palabra de D**s escrita con palabras de varones –o, dicho de otro modo, que se trata de un texto redactado en un lenguaje kyriocéntrico, nacido en sociedades y culturas kyriarcales y utilizado durante siglos para inculcar y legitimar relaciones de dominación– trastoca los presupuestos de la interpretación bíblica masculino-mayoritaria. Por otra, el reconocimiento de que la Biblia ha inspirado y posibilitado movimientos por la igualdad radical, los derechos humanos y el bienestar de todas las personas sin excepción alguna es también muy importante para los estudios bíblicos feministas. De una manera u otra, todos los enfoques y métodos de interpretación feministas suscriben ambas facetas de esta contradicción, las cuales no se excluyen mutuamente, sino que han de ser entrelazadas en el proceso mismo de interpretación.

Puesto que considera el kyriarcado-kyriocentrismo como un sistema institucional e ideológico de dominación, la interpretación bíblica crítico-liberacionista debe centrarse especialmente en el problema de cómo leer el lenguaje y los textos andro-kyriocéntricos de modo tal que tanto sus perniciosos poderes como su coreografía de construcción negativa del mundo, autoalienación y perniciosa persuasión puedan ser neutralizados. De ahí que la interpretación feminista-liberacionista de la Biblia preste particular atención a las inscripciones ideológicas de los textos kyriocéntricos. Las interpretaciones masculino-mayoritarias, por su parte, o se enmarcan dentro del paradigma histórico de interpretación y son proclives a quedar atrapadas en el marco de referencia fáctico, objetivista y anticuarial de los estudios bíblicos, o se mueven con comodidad en el paradigma literario-formalista de dichos estudios e insisten en que no nos es posible remontarnos del texto kyriocéntrico a la realidad histórica de las mujer*s. Tanto en uno como en otro caso rechazan con razón la idea de que el texto bíblico es un medio transparente y favorecen una concepción que ve en los textos de la Biblia construcciones ideológicas que presentan como naturales, legitimándolas, las relaciones kyriarcales de dominación. Sin embargo, ambos paradigmas científicos, el histórico y el literario, tienden a pasar por alto el hecho de que los textos kyriocéntricos no sólo construyen la realidad de dominación, sino que la sancionan como conocimiento «de sentido común».

Métodos correctivos de interpretación

El paso metodológico más antiguo de la interpretación feminista de la Biblia tiene un doble objetivo: compensatorio y revisionista. Este enfoque revisionista fue desarrollado y adoptado en el siglo XIX y ha tenido gran influencia en la posterior interpretación feminista de la Biblia. Como reacción frente a quienes citan la Biblia para respaldar el orden socio-simbólico kyriarcal, este enfoque feminista correctivo o revisionista afirma que la Biblia no prohíbe, sino que autoriza la igualdad de derechos y la liberación de la mujer*, *siempre y cuando tales reivindicaciones sean correctamente entendidas*.

• Los estudios bíblicos críticos comienzan con la crítica *textual*. En el siglo XIX, y lo mismo siguen haciendo hoy, las feministas aprendieron griego y hebreo para poder comprender el sentido auténtico e incontaminado del texto y corregir las traducciones y comentarios falsos. Sarah Moore Grimké, por ejemplo, amén de denunciar la errónea tra-

ducción de diversos pasajes, protestó «contra las torticeras interpretaciones de los VARONES que se dedican a escribir comentarios». Además, manifestó su convicción de que, cuando les fuera concedido «el honor de estudiar griego y hebreo», las mujer*s elaborarían lecturas de la Biblia muy diferentes de las de los varones. En una vena similar, Lucretia Mott sostuvo que las mujer*s debían estudiar los textos bíblicos comparándolos con otros pasajes de la Escritura, de suerte que resultara posible una lectura diferente de los mismos.

Sin embargo, todavía no se ha llevado cabo con suficiente profundidad un análisis crítico del funcionamiento real del lenguaje kyriocéntrico que pretende hacerse pasar por lenguaje genérico. El griego, al igual que el alemán y el castellano, posee lo que se denomina «género gramatical», un sistema de clasificación triádico (masculino/femenino/neutro). Según este sistema gramatical, los sustantivos no tienen por qué guardar correspondencia con la «naturaleza», pero pueden comportarse de tres maneras diferentes cuando se trata de la concordancia con un adjetivo, la elección del artículo o su sustitución por un pronombre, así como en lo atingente a las pautas de flexión o a la terminación de las palabras. Por ejemplo, en Rom 16,1-2, a una mujer de nombre Febe se le da el título de *diakonos*, un sustantivo que tiene forma gramaticalmente masculina a pesar de que se aplica a una mujer*.

• Un segundo paso presta atención a cómo es traducido el lenguaje «genérico» y estudia la dependencia de la traducción respecto de los *marcos intelectuales de referencia* y de la *ubicación socio-política* del traductor e intérprete. Por lo general, el lenguaje gramaticalmente masculino subsume a las mujer*s bajo términos genéricos como hombre, fraternidad, etcétera, y sólo las menciona explícitamente en casos especiales, como excepción a la regla o como problema.

Mientras que se da por supuesto que el lenguaje gramaticalmente masculino incluye tanto a los varones como a las mujer*s, con el lenguaje y las imágenes referidos a mujer*s no ocurre otro tanto, porque el género común presenta una asimetría sexual. Por ejemplo, aunque la mayor parte del personal docente de educación primaria fueran mujer*s, si quisiéramos referirnos de manera generalizada a los maestros, no diríamos «la maestra y su clase», sino «el maestro y su clase».

Ilustraré lo que quiero decir: la palabra con que se designa al Espíritu Santo en hebreo es gramaticalmente femenina, en griego neutra y en latín masculina. Sin embargo, no parece que entre los cristianos haya muchas dudas acerca de la masculinidad del Espíritu, puesto que

casi todas las traducciones vierten la expresión griega *to pneuma* en masculino. La razón de esta forma de proceder parece radicar bien en la aceptación de la doctrina católico-romana de que la Vulgata, la traducción latina de la Biblia, constituye la verdadera palabra inspirada de D**s, bien en el hecho de que, por mucho que tanto los cristianos como los judíos crean que lo Divino se halla más allá de las determinaciones de género, la doctrina de la Trinidad sigue siendo entendida, por lo general, en términos kyriocéntrico-masculinistas. La atribución de género masculino al Espíritu Santo no se debe, pues, al texto bíblico original hebreo o griego. Este ejemplo muestra cómo el lenguaje gramaticalmente femenino o neutro es masculinizado y, luego, naturalizado y convertido en elemento del «sentido común».

• La *crítica textual feminista* demuestra que no sólo en las traducciones y ediciones ulteriores, sino también en la selección y redacción de los materiales tradicionales por parte de los propios autores bíblicos, incluida la selectiva canonización de los documentos cristianos primitivos, se pueden percibir tendencias kyriocéntricas que marginan a las mujer*s. La mayoría de la gente no lee la Biblia en las lenguas en que fue escrita originariamente, ni tampoco es consciente de que el texto original no fue dictado por D**s, sino que fue reconstruido por especialistas a partir de diversas tradiciones manuscritas. Por lo general, no se está al tanto de que la crítica bíblica comenzó con la crítica textual, la cual puso de manifiesto que ya no disponemos del «prístino original» del texto verbalmente inspirado, sino sólo de formas manuscritas posteriores y discrepantes entre sí. Los exegetas tienen que decidir primero entre diversas versiones manuscritas con el fin de establecer el «texto originario», para luego traducir a su lengua vernácula (inglés o español, pongamos por caso) desde la perspectiva que les brinda su propio conocimiento kyriocéntrico-kyriarcal del mundo.

Las investigaciones sobre la transmisión de los textos del Testamento Cristiano y sus variantes sugieren que, en el proceso de formación del canon, realmente se produjo una deliberada eliminación de textos que trataban del liderazgo de mujer*s. El ejemplo de Col 4,15 es bien conocido. En este versículo, el autor transmite saludos a la comunidad de Laodicea y, luego, a una persona llamada Ninfa [*Nympha o Nymphas*] y a la iglesia de su casa. La forma acusativa *Nymphan* puede referirse tanto a un varón de nombre *Nymphas* como a una mujer de nombre *Nympha*. Si se acepta la variante del Codex Vaticanus, de algunos Minúsculos y de la traducción siríaca, que reza «y a la iglesia de su [*autes*, de ella] casa», el saludo de Colosenses va dirigido a

una mujer* responsable de una iglesia doméstica. En cambio, si se sigue el texto egipcio y se lee «su [*autōn*, de ellos] casa», entonces el autor está saludando bien a Ninfa (que puede ser varón o mujer*) y a su familia o sus amigos. Las variantes textuales occidentales y bizantinas, sin embargo, no dejan lugar a duda de que la persona en cuestión es un varón cuando subrayan que la iglesia se reúne en «su [*autou*, de él] casa». Hasta hace bien poco, la mayoría de las ediciones de la Biblia se inclinaban por «en casa de él» como lectura originaria. Sin embargo, siguiendo las reglas metodológicas generales de la crítica textual, los exegetas han de optar por la versión más improbable, porque su propia improbabilidad es indicio de que el texto no ha sido modificado para acomodarlo a interpretaciones posteriores. De ahí que, por tratarse de la lectura más improbable del texto, haya que preferir «en casa de ella», pues en tiempos posteriores no estaba permitido que una mujer* fuera dirigente de una iglesia local.

• Otro de los pasos del método correctivo se centra especialmente en ampliar la *cultura bíblica* en general, así como los *conocimientos acerca de las mujer*s* que aparecen en la Biblia. En su libro *Woman-Word,* Miriam Therese Winter cuenta que, para su sorpresa, descubrió que en el Testamento Cristiano aparecen mencionadas sesenta y cuatro mujer*s, sin contar las referencias a grupos de mujer*s. Y se pregunta: ¿por qué los varones que en vida de Jesús fueron apóstoles desempeñan un papel tan destacado en los relatos sobre la Iglesia primitiva, mientras que las mujer*s de los evangelios son reemplazadas después de Pentecostés por un elenco completamente nuevo de personajes femeninos? Además, ¿a qué se debe que muchos cristianos apenas conozcan nombres de mujer*s bíblicas y que no las conmemoren como precursoras suyas igual que hacen con los varones? Por ejemplo, cuando se les pide a los estudiantes que enumeren al menos una docena de mujer*s bíblicas, pocos son los que superan la prueba. Muchos de ellos se acuerdan de Eva y de María, la madre de Jesús; a algunos tal vez les suena Jezabel o la «mujer* del pozo», y otros quizá tienen presente a María Magdalena como pecadora y prostituta. Sin embargo, rara vez saben algo de Prisca o Juldá, verbigracia. Por el contrario, ni siquiera aquellos que carecen de la más mínima formación religiosa tienen problema para nombrar a los principales personajes masculinos de la Biblia.

Esta carencia de conocimientos generales sobre las mujer*s de la Escritura se debe principalmente al carácter kyriocéntrico de la educación religiosa y de la selección de textos para la liturgia, pues tanto

la educación religiosa como las prácticas litúrgicas han configurado y siguen configurando decisivamente el imaginario cristiano. Marjorie Procter-Smith señala que los actuales leccionarios, mientras que tienden a incluir mujer*s asociadas con héroes masculinos, omiten los textos que tratan de mujer*s como Raquel, Lía, Débora, Judit, Tabita, Lidia, Prisca o las hijas de Felipe.

Para remediar esta carencia, se hace necesario desarrollar una aproximación compensatoria que permita descubrir de nuevo todos los textos sobre mujer*s contenidos en los escritos bíblicos. Puesto que la mayoría de los fieles pertenecientes a las tradiciones católicas conocen la Biblia a través de las lecturas litúrgicas y de la celebración de las fiestas de origen bíblico, la selección de *lecturas sobre mujer*s* para la liturgia y la *conmemoración de mujer*s bíblicas* por medio de ceremonias rituales se convierten en estrategias correctivas importantes para reconfigurar la interpretación bíblica y el imaginario a ella asociado.

• La aproximación compensatoria no se limita, sin embargo, a los escritos canónicos. También fomenta la investigación extra-canónica *e intercultural* acerca de las mujer*s de la antigüedad. Los estudiosos han redescubierto las referencias a mujer*s dirigentes en, verbigracia, los Hechos apócrifos, los escritos gnósticos y los textos de los llamados padres de la Iglesia, así como en los apócrifos judíos y en la literatura e historia rabínica y grecorromana. Así, por ejemplo, han descubierto a la diosa Isis y a otras muchas diosas; se han encontrado con que la *Sophia*-Sabiduría es una figura central en las literaturas judía, cristiana y gnóstica; han sabido de los Terapeutas, un grupo espiritual egipcio centrado en la *Sophia*-Sabiduría que menciona el filósofo judío Filón. Además, no se han circunscrito al estudio de textos, sino que también han escrutado vestigios no textuales en busca de información sobre mujer*s. Los trabajos arqueológicos de Bernadette Broten sobre mujer*s dirigentes judías y los de Ute Eisen sobre mujer*s con cargos de responsabilidad en la Iglesia primitiva, por nombrar dos casos, han «desenterrado» mucha información y transformado de manera decisiva nuestro conocimiento sobre las mujer*s en el judaísmo y el cristianismo antiguos.

• Además de afanarse por recuperar olvidadas tradiciones sobre mujer*s, los métodos correctivos de interpretación remueven y apartan los siglos de interpretaciones kyriocéntricas que han encubierto el significado originario y supuestamente verdadero de los textos bíbli-

cos. Exegetas feministas han demostrado, por ejemplo, que los comentarios bíblicos, en general, o pasan por alto la presencia de mujer*s en los textos, o distorsionan el significado originario de los personajes femeninos que aparecen en los relatos de la Escritura.

En respuesta a quienes citan la Biblia para respaldar el orden socio-simbólico kyriarcal, la interpretación feminista revisionista asegura que los textos bíblicos no son misóginos en sí mismos. Han sido más bien las interpretaciones y los comentarios bíblicos los que han proyectado sus prejuicios culturales kyriarcales sobre los textos, y estos prejuicios han sido usados a su vez contra las mujer*s. En consecuencia, la Biblia, correctamente entendida, favorece en realidad la liberación de las mujer*s.

Feministas pertenecientes a comunidades que creen en la inspiración verbal se dedican con frecuencia a una sutilísima exegesis de textos bíblicos con el fin de probar que el sentido literal del texto, si se entiende correctamente, ofrece un significado verdadero y liberador. De ahí que la interpretación feminista correctiva que trabaja desde la creencia explícita en que la Escritura habla con autoridad divina haya pasado a ocupar un lugar central en la hermenéutica feminista apologética, tanto cristiana como islámica o judía. La creencia en que la Biblia es palabra de D**s, inspirada incluso en su literalidad, y debe su existencia a la autoría y autorización divina da por sentado que a la Escritura se le pueden quitar las capas kyriocéntricas como si fueran una corteza y que ello permitirá que la verdad revelada y el sentido esencial de los textos se tornen evidentes. La verdad profunda que enseña la Biblia saldrá a la luz cuando las mujer*s sean capaces de emplear las herramientas de interpretación adecuadas y los varones abandonen sus prejuicios sexistas.

• Otra forma de interpretación revisionista consiste en centrarse en *las mujer*s en cuanto autoras bíblicas*. Algunos exegetas sostienen, por ejemplo, que el evangelio de Marcos (Paul Achtemeier) y el de Juan (Sandra Schneiders) fueron escritos por mujer*s. Otros sugieren que al menos la mitad del material sobre mujer*s de Lucas ha de ser atribuido a una fuente pre-lucana específica debida a una mujer* (Leonard Swidler). También hay quienes defienden que en los evangelios es posible percibir, siempre y cuando se emplee la metodología adecuada, tradiciones redactadas por mujer*s (Elaine Wainwright). Hace un siglo, el teólogo alemán Adolf von Harnack propuso que Prisca era la autora de la carta a los Hebreos. Tales sugerencias de autoría femenina no sólo ensanchan nuestra imaginación histórico-teológica, sino que reivindican la participación de las mujer*s en la elaboración y configuración de las tradiciones y textos bíblicos.

Sin embargo, no se puede dar por sentado que las mujer*s, por el mero hecho de serlo, hayan escrito textos liberadores. Las cartas pastorales, verbigracia, prohíben a las mujer*s con cualidades de liderazgo enseñar y tener autoridad sobre los varones (1 Tim 2,11), a la vez que instan a las ancianas a ser «buenas maestras» y a enseñar a las jóvenes a cumplir sus deberes domésticos kyriarcales, «de modo que la palabra de Dios no se desprestigie» (Tit 2,3-5). O, por ofrecer otro ejemplo, como ha señalado Elizabeth A. Clark, la escritora del siglo IV Proba, en su poema virgiliano *Cento*, reelabora algunas tradiciones bíblicas pintando la condición de la mujer* en tonos más negativos que los que de hecho utiliza la Biblia. A diferencia de los llamados padres de la Iglesia, Proba no encomia el ascetismo, sino que más bien recomienda como valores cristianos los tradicionales valores kyriarcales romanos del «respeto a los padres y parientes, la santidad de la casa y la castidad marital».

En vez de dar por supuesta la existencia de un estilo esencial de pensamiento y escritura femenina que promueve el bienestar de las mujer*s, es necesario ponderar críticamente si los textos kyriocéntricos transmiten valores y visiones kyriarcales a través de los personajes femeninos y en qué grado lo hacen. También hay que tener en cuenta que las mujer*s, al igual que los varones, han interiorizado los valores culturales femeninos y, en consecuencia, tienden a reproducir la política kyriarcal de la otreidad a la hora de hablar y escribir. De ahí que la interpretación correctiva de la Escritura desde la óptica de las mujer*s sea insuficiente.

• La interpretación compensatoria o correctiva emplea con frecuencia un método de clasificación que re-inscribe los dualismos kyriarcales. Tras analizar y reunir textos con información sobre mujer*s, las intérpretes suelen catalogar y sistematizar de un modo dualista los materiales recopilados. Así, por ejemplo, con vistas a resaltar las enseñanzas y tradiciones bíblicas positivas por contraste con las negativas, dividen las afirmaciones sobre las mujer*s en positivas y negativas. Los textos y tradiciones positivos sobre las mujer*s y lo femenino son considerados al margen de los «textos aterradores» y de los relatos sobre vejaciones a mujer*s.

Otras exegetas clasifican las afirmaciones sobre las mujer*s y las imágenes femeninas de D**s en positivas, ambivalentes o negativas. Mientras que en la Biblia Hebrea y en los escritos intertestamentarios

y posbíblicos del judaísmo y el gnosticismo descubren una incidencia masiva de elementos negativos, en la tradición cristiana los consideran circunscritos –en el caso de que reconozcan su presencia– a los documentos más tardíos del Testamento Cristiano y, sobre todo, a las obras de los padres de la Iglesia. Por mucho que su intención expresa sea recuperar la Biblia como respaldo positivo para la emancipación de las mujer*s, una clasificación así de dicotómica, favorecedora de las tradiciones cristianas frente a las judías, incurre en actitudes y prejuicios antijudíos.

• Otros intentos revisionistas no subrayan como elemento de contraste interpretativo el desventajoso papel que correspondía a las mujer*s en el judaísmo, sino más bien la depravación de sus costumbres en la cultura grecorromana. Afirman que las reconvenciones dirigidas a las mujer*s eran necesarias a causa de su depravada socialización cultural. Así, por ejemplo, uno de los primeros artículos de exegesis feminista, publicado por Antoinette Brown Blackwell en 1849, estudia textos como 1 Co 14 y 1 Tim 2, que prohíben a las mujer*s tomar la palabra en público. Brown Blackwell se pregunta si las admoniciones contenidas en estos textos tienen razón al condenar la intervención de las mujer*s en la asamblea e intenta demostrar que ninguno de estos dos pasajes puede ser aducido como «texto probatorio» en contra de las mujer*s: lo que prohíben no es la enseñanza pública de las mujer*s en general, sino sólo una cierta clase de enseñanza equivocada.

Para dar consistencia a su tesis, Brown Blackwell tiene que recurrir, sin embargo, a dos argumentos históricos entrelazados: la depravación y el bajo *status* de las mujer*s en las culturas vecinas del judaísmo y en la antigüedad grecorromana, por una parte, y las malas costumbres de las mujer*s cristianas, por otra. Sostiene que las mujer*s de la Iglesia eran mantenidas en una «situación de ignaro, degradado y nada cristiano sometimiento». No obstante, cuando les era predicado el Evangelio de la igualdad, caían en «la trampa del adversario» e intentaban enseñar a los varones y tener autoridad sobre ellos.

He aquí el problema que lastra todas las aproximaciones revisionistas: para «salvar» a los textos bíblicos de sus críticos, antes que condenar su misoginia, suelen echar la culpa a las mujer*s o a las «depravadas» culturas y religiones de éstas.

Métodos histórico-reconstructivos

Los estudios históricos pretenden incrementar la distancia que nos separa de la época en que fue escrito el texto; aspiran a aumentar nuestro conocimiento histórico y a enriquecer nuestra imaginación. Por su parte, la reconstrucción histórica feminista se afana por salvar el «abismo» entre el lector contemporáneo y el texto bíblico, un abismo construido por el positivismo histórico. Intenta neutralizar la dinámica kyriocéntrica que caracteriza al texto bíblico en su contexto literario e histórico ubicándolo en un contexto histórico socio-político-religioso diferente en el que sea posible hacer visibles a los «otros» subordinados y marginados y en el que los silencios y argumentos reprimidos de éstos se tornen de nuevo «audibles». Trata, pues, de recuperar como herencia propia de las mujer*s tanto su contribución a la historia y la religión como el recuerdo no sólo de las vejaciones padecidas, sino también de las luchas y conquistas en que han participado.

• Hasta ahora apenas se había prestado atención a la historia intelectual de la interpretación de la Biblia realizada por mujer*s, la cual, en su mayor parte, ha tenido el carácter compensatorio que acabo de describir. Las introducciones a la interpretación bíblica siguen sin contar más que la historia de la interpretación llevada a cabo por varones blancos pertenecientes a la elite, ignorando la que realizan los «otros». La crítica bíblica poscolonial ha mostrado de forma detallada cómo los estudios bíblico-teológicos eurocéntricos se centran en la historia interpretativa y las preocupaciones de los varones euro(norte)americanos blancos y desatienden las tradiciones y preocupaciones de los afro(norte)americanos y otros grupos culturales. A consecuencia de ello, no existe un esfuerzo prolongado de investigación sobre la historia de la interpretación bíblica realizada por cristianos africanos, asiáticos o hispanoamericanos, ni de la desarrollada por mujer*s de cualquier cultura. Además, las autoras que se ocupan de la historia religiosa de las mujer*s no han prestado suficiente atención a las formas diferentes de leer la Biblia que tenían, por ejemplo, las mujer*s negras y las mujer*s blancas en el siglo XIX. Aquí todavía hay por descubrir un rico filón de conocimientos, que espera a las historiadoras feministas de las ideas y de la sociedad, así como a las intérpretes feministas de la Biblia.

• Una historia de la interpretación bíblica realizada por mujer*s nos ayudaría al mismo tiempo a comprender de manera mucho más pro-

funda las formas en que las mujer*s han leído y usado la Biblia a lo largo de los siglos y nos haría conscientes de una rica historia feminista que hoy se encuentra prácticamente perdida. Una historia feminista de las ideas sobre la interpretación bíblica que siguiera las líneas descritas demostraría que la interpretación feminista de la Biblia, lejos de ser un fenómeno reciente, ha existido en todos los siglos y en todas las culturas en las que la Biblia ha tenido influencia. No sólo reivindicaría el trabajo intelectual de las mujer*s, sino que evidenciaría que las mujer*s llevan diciendo desde hace siglos muchas de las cosas que ahora están descubriendo las feministas. Mientras que existen numerosas instituciones dedicadas al estudio y el análisis de las ideas de los varones, apenas hay alguna que se ocupe de las ideas de las mujer*s. De ahí que las pensadoras feministas todavía tengan ante sí el reto de adoptar y desarrollar ideas propuestas por mujer*s.

• Al principio, las investigaciones de carácter histórico sobre las mujer*s en la Biblia o sobre las mujer*s judías, griegas o romanas eran, por lo general, estudios *tópico-temáticos* que trataban los textos y objetos arqueológicos kyriocéntricos relacionados con mujer*s como fuentes o textos descriptivos de hechos históricos. La aproximación «científico»-positivista ve en sus fuentes datos exhaustivos y fiables sobre la situación de las mujer*s en el mundo bíblico. Los textos son entendidos como «ventanas a» y «espejos de» la realidad de las mujer*s en la antigüedad. Hay libros de consulta sobre las mujer*s en el mundo bíblico grecorromano y judío que recogen, en traducción inglesa, tanto documentos literarios como inscripciones y papiros sobre las actividades religiosas de las mujer*s en la antigüedad grecorromana.

Sin embargo, este método no hace sino re-inscribir la marginación histórica de las mujer*s. De la escasez de testimonios textuales y arqueológicos sobre la actuación de las mujer*s en la historia, los ensayos históricos, tanto académicos como de divulgación, tienden a sacar la conclusión de que las mujer*s no desempeñaron ningún papel significativo en la historia antigua. Así pues, a pesar de que ofrecen información útil, las recopilaciones y traducciones de testimonios históricos manifiestan, en cierto sentido, una actitud pre-crítica en tanto en cuanto encubren el hecho de que los textos kyriocéntricos son construcciones ideológicas, no un reflejo de la realidad. En consecuencia, deben ser utilizadas junto con una hermenéutica de la sospecha e insertadas en un modelo feminista de análisis y reconstrucción.

• El método feminista de reconstrucción histórica concibe la historia de las mujer*s no sólo como historia de la opresión de las mujer*s por los varones, sino como relato de la contribución de las mujer*s a la historia y de sus luchas contra la subordinación y la opresión kyriarcales. En mi libro *En memoria de ella* intenté replantear la historiografía del cristianismo primitivo presentándola como una tarea reconstructiva. Tal planteamiento reconstructivo debe mucho a las investigaciones epistemológicas de la historiografía feminista, pero puede ser desarrollado teóricamente a la luz de los debates en torno al «Nuevo Historicismo». No entiende la historia en sentido positivista, sino que la ve como una narración intencionalmente construida, como el relato de las relaciones y luchas de poder. Conscientes de la ausencia de mujer*s en los textos kyriocéntricos, así como de la marginación que en ellos experimentan, algunas historiadoras feministas han intentando abordar el problema de cómo reintroducir a las mujer*s en la historia y de cómo plasmar el recuerdo de su experiencia y su contribución a la misma. La historiadora Joan Kelly formula sucintamente el doble objetivo que subyace a la elaboración de una historia de las mujer*s: reintegrar a las mujer*s en la historia y restituir la historia a las mujer*s. Las mujer*s han realizado contribuciones socioculturales y han cuestionado las instituciones y valores dominantes, pero también han ejercido un poder destructivo y han colaborado con las estructuras kyriarcales de explotación.

Aunque la interpretación feminista que se centra en la historia bíblica guarda, a primera vista, escasa relación con la imaginación histórica, el cambio que ha experimentado la comprensión teórica de la historiografía ha puesto de manifiesto que no es posible escribir historia sin una cierta aptitud para la reconstrucción imaginativa. Convencidas del poder de las imágenes, hoy las artistas e historiadoras feministas se esfuerzan por alumbrar nuevas interpretaciones de los textos bíblicos sobre mujer*s, imaginándolos de forma diferente de la hasta ahora habitual. Una manera de conseguirlo es re-imaginando esos textos en sus contextos socio-históricos.

• Las pensadoras feministas que se dedican al estudio de la religión han comenzado a abrir numerosas áreas nuevas de investigación planteando distintas preguntas históricas que persiguen mejorar la comprensión de los mundos vitales sociorreligiosos de la mujer* en la antigüedad. Algunos de estos interrogantes son: ¿Qué sabemos sobre la vida cotidiana de las mujer*s en Israel, Siria, Grecia, Egipto, Asia Menor o Roma?; ¿cómo vivían las mujer*s libres, las esclavas, las

mujer*s pudientes, las mujer*s dedicadas a los negocios?; ¿sabían leer y escribir las mujer*s?; ¿tenemos noticia de filósofas, poetisas o pensadoras religiosas?; ¿qué derechos tenían las mujer*s? ¿cómo vestían?; ¿de qué poderes y tipos de influencia disfrutaban merced al patronazgo?; ¿qué significaba para una mujer* de Corinto incorporarse al culto de Isis, a la sinagoga o al grupo de los cristianos?; ¿qué significó para Junia su encarcelamiento?; ¿qué recepción tuvo Lucas-Hechos entre las mujer*s de Filipos?

Aunque muchas de estas preguntas todavía necesitan ser exploradas y tal vez nunca reciban respuesta, el solo hecho de formularlas ha abierto varias perspectivas importantes. Plantear tales preguntas he permitido, por ejemplo, descubrir de nuevo a Junia, la apóstol; documentar la historia y el liderazgo de las mujer*s en el Israel y el judaísmo antiguos, así como en el cristianismo primitivo; ubicar los textos bíblicos que formulan códigos domésticos en el marco de la filosofía política de Aristóteles; y someter los escritos gnósticos a un análisis de género. Las investigaciones socio-históricas han arrojado luz sobre la vida cotidiana de las mujer*s en el mundo antiguo y han puesto de relieve la existencia de divisiones de clase entre las propias mujer*s.

Sin embargo, en la medida en que no cuestionan suficientemente el presupuesto positivista de que los textos y otras fuentes kyriocéntricas son testimonios descriptivos y fiables de la realidad socio-histórica, la atención que estas investigaciones históricas prestan a la historia de las mujer*s permanece cautiva de las tendencias marginadoras del texto kyriocéntrico, que subsume a las mujer*s en categorías masculinas.

• La reconstrucción socio-retórica feminista de la historia del cristianismo primitivo reemplaza el método de concentrar la investigación en textos aislados sobre mujer*s por la elaboración teórica de modelos históricos socio-políticos y cultural-religiosos que permiten situar a las mujer*s –libres y esclavas, judías y grecorromanas, africanas y asiáticas, acaudaladas y pobres– en el centro de las luchas y de la historia del cristianismo primitivo. Los textos sobre mujer*s no describen directamente la auténtica realidad y actuación histórica de las mujer*s. Sólo sirven como indicadores. Tales textos dejan aflorar la presencia de mujer*s, pero al mismo tiempo las marginan.

Los textos bíblicos kyriarcales cuentan historias y construyen mundos sociales y universos simbólicos que mitologizan, invierten, absolutizan e idealizan las diferencias kyriarcales y, al hacerlo, obliteran o marginan la presencia histórica de los «otros» devaluados. Los

textos bíblicos sobre mujer*s son, por tanto, como la punta de un iceberg que insinúa lo que está sumergido y oculto en el silencio histórico. Tienen que ser leídos como indicadores de la realidad histórica que a la vez reprimen y construyen. En cuanto fenómenos retóricos, los textos canónicos y sus interpretaciones construyen un mundo en el que aquellos contra los que argumentan o son convertidos en los «otros disidentes», o resultan ignorados por completo.

Con vistas a desbaratar la dinámica marginadora del texto-fuente u objeto bíblico kyriocéntrico, el análisis crítico-feminista extrae los textos sobre mujer*s de sus marcos contextuales para componer con ellos, cual teselas de mosaico, un patrón o diseño feminista que, lejos de reproducir las tendencias marginadoras u opresivas de los textos kyriocéntricos, las contrarresta. Con tal fin, es menester elaborar modelos de reconstrucción histórica y sociocultural capaces de subvertir la dinámica kyriocéntrica de los textos bíblicos y de situar en el centro de la narración histórica las luchas de aquellos a quienes los textos marginan y silencian.

• Los lectores bíblicos no suelen ser conscientes, por lo general, de que las historias bíblicas no son reportajes de sucesos ni meras transcripciones de hechos, sino más bien construcciones retóricas en las que los autores han moldeado de acuerdo con sus intereses políticos o religiosos la información de que disponían. El primer intento de plasmar los comienzos del cristianismo utilizó un modelo geopolítico de reconstrucción. Lucas-Hechos cuenta la historia de los primeros pasos cristianos de manera que el Evangelio se desplaza desde Galilea a Jerusalén. Después del rechazo que tanto Jesús como la inicial misión cristiana experimentan en Jerusalén, el Evangelio se traslada al mundo grecorromano. El libro de los Hechos concluye con la llegada del Evangelio a Roma, que entonces era el centro geopolítico del mundo habitado. Este primitivo modelo cristiano tiene implicaciones no sólo antijudías, sino también imperialistas y eurocéntricas.

Otros modelos reconstructivos del cristianismo primitivo son, verbigracia, los modelos teológicos de ortodoxia-herejía y el de Jesús-sucesión apostólica. Las variantes teológicas confesionales incluyen tanto el modelo protestante de un rápido deterioro en la transición de Jesús y sus primeros seguidores al catolicismo inicial como el modelo católico-romano de crecimiento, que presupone que los comienzos cristianos contienen la semilla del desarrollo que alcanzará su clímax con el papado romano. Tales modelos historiográficos manifiestan sesgo de género por cuanto asumen que la existencia de mujer*s con

papeles de liderazgo en las primeras comunidades cristianas es indicio de herejía, así como que Jesús sólo eligió como sucesores suyos a apóstoles varones.

El modelo reconstructivo de «trasfondo» y «centro» es igual de inconsistente. Algunas reconstrucciones de la historia de las primeras mujer*s cristianas utilizan como trasfondo la historia de las mujer*s judías o grecorromanas con el fin de resaltar la libertad de que disfrutaban las mujer*s cristianas en comparación con las judías o paganas. Emplean un modelo reconstructivo de supremacía cristiana. De sesgo de género adolecen igualmente los modelos sociológicos que construyen oposiciones entre la igualdad carismática y la institución kyriarcal, el radicalismo ascético e itinerante masculino y el kyriarcalismo de amor familiar, o el honor masculino y la vergüenza femenina, puesto que estos modelos no hacen sino perpetuar los marcos de referencia dualistas del sistema cultural de género propio de Occidente.

De ahí que las pensadoras feministas que emplean modelos reconstructivos sociológicos o antropológicos no tengan más remedio que insistir en la necesidad de analizar cuidadosamente las implicaciones teóricas kyriocéntricas y las limitaciones kyriarcales de tales modelos. Tomar prestados de las ciencias sociales marcos de referencia que no pueden ser sometidos a una crítica ideológica feminista o que son utilizados por los exegetas de forma positivista no altera en absoluto la dinámica marginadora de los textos-fuente kyriocéntricos. Al contrario, la consolida.

• Finalmente, la aproximación reconstructiva a la historia con talante crítico-feminista supone un desafío para las líneas dominantes de investigación por su insistencia en que la historia no debería ser escrita desde la perspectiva de los «vencedores», sino desde la de los silenciados y marginados. Si desean describir de modo históricamente adecuado los mundos socioculturales y religiosos de la Biblia, los exegetas no pueden seguir limitando sus investigaciones a la historia de los varones occidentales de elite. Deberían, más bien, replantear la historia del cristianismo primitivo de forma tal que las voces de los «vencidos» se tornen de nuevo audibles y sus luchas se hagan visibles.

Aun reconociendo la provisionalidad y la pluralidad de los conocimientos históricos, siempre particulares, situacionales y «encarnados», la aproximación reconstructiva crítico-feminista no renuncia a la pretensión de objetividad y validez histórica relativa para sus reconstrucciones. La objetividad y la idoneidad de las reconstrucciones crítico-feministas de la historia pueden ser evaluadas según sean capaces

o no –y en qué grado– de hacer presentes a los perdedores de la historia y sus argumentos, esto es, en función de su virtualidad para visibilizar las construcciones simbólicas del mundo de quienes en los textos kyriocéntricos han sido condenados a la «invisibilidad». Todavía es posible sacar a la luz y desentrañar la «política de otreidad» construida por los textos kyriocéntricos, porque es producto de una realidad histórica en la que los «otros ausentes» están presentes e intervienen activamente.

Para reconstruir el pasado, las investigadoras feministas empleamos, por tanto, la experiencia de las mujer*s y el análisis teórico-feminista de la realidad como recursos científicos e indicadores significativos de la realidad con la que nuestras interpretaciones y modelos reconstructivos han de ser contrastados. Sostenemos, con razón, que la relación entre los textos kyriocéntricos y la realidad histórica no puede ser construida como si de una imagen especular se tratara, sino que ha de ser descodificada como la compleja construcción ideológica que de hecho es.

Por eso, el análisis retórico crítico-feminista pretende quebrar el dominio del texto kyriocéntrico sagrado y su incuestionable autoridad resistiéndose a sus directrices ideológicas y a sus oposiciones binarias jerárquicamente estructuradas. Su objetivo es desenmascarar la política kyriarcal de los textos bíblicos y sus interpretaciones. Rechazando la naturalización de los textos y profundizando en la estrecha interacción entre texto kyriocéntrico y realidad socio-política, intenta desactivar el poder de persuasión ideológica del texto. Gracias a la elucidación de su política sexual y kyriarcal, esta clase de análisis crítico permite a las lectoras resistirse tanto a la retórica preceptiva de los textos bíblicos como a la formación de la identidad que persiguen. Leyéndolos contra su tenor kyriocéntrico, este tipo de análisis feminista desaloja a los textos bíblicos de su marco kyriarcal para reconstruir de manera alternativa la información histórica que contienen. Ello requiere un incremento de la imaginación histórica.

Métodos interpretativos imaginativos

Desde sus comienzos, la interpretación feminista de la Biblia ha intentado actualizar los relatos bíblicos con ayuda de técnicas como el *role-play*, la narración de historias o el bibliodrama, así como por medio de bailes y canciones. Para contrarrestar las tendencias marginadoras y obliteradoras del texto kyriocéntrico, las feministas cuentan de nuevo,

en una clave diferente e introduciendo una *diferencia,* aquellos relatos bíblicos en los que las mujer*s son silenciadas o se hallan por completo ausentes.

• Uno de los primeros métodos desarrollados en la interpretación feminista de la Biblia fue el método de la identificación personal con los personajes femeninos de los relatos bíblicos, a los que se intenta revivir con ayuda de la técnica de narración de historias. Este método no sólo se centra en los personajes femeninos de los relatos bíblicos, sino que imagina la participación de mujer*s en los llamados relatos «genéricos», es decir, en aquellos relatos que no las mencionan explícitamente, pero permiten conjeturar su presencia. La narración de historias puede explicitar, por ejemplo, el hecho de que no sólo los «hijos», sino también las hijas de Israel se congregaron en el Sinaí y tomaron parte en la alianza, o que el público que escuchaba a Jesús no estaba formado sólo por varones, sino también por mujer*s.

Mientras que la narración de episodios bíblicos en forma de midrás o leyenda resulta bastante familiar a las mujer*s católicas y judías, para las mujer*s protestantes blancas se trata con frecuencia de una nueva posibilidad de interpretación de la Biblia. Puesto que los afro(norte)americanos, en su mayoría protestantes, tenían prohibido aprender a leer y escribir, sus interpretaciones de la Biblia siempre han profundizado por medio de relatos, sermones y canciones en determinados personajes clave (por ejemplo, Moisés) y acontecimientos paradigmáticos (por ejemplo, el Éxodo) de la Biblia bajo el punto de vista de sus esperanzas y luchas de liberación. El relato de la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto avivó de manera especial la imaginación de los espirituales negros. La fe se convirtió en identificación con los héroes y las heroínas de la Biblia Hebrea y con los largos padecimientos del finalmente victorioso Jesús.

• Renita Weens sugiere que, a pesar de las experiencias negativas con la Biblia, las mujer*s afro(norte)americanas permanecen fieles a ella debido a la fascinación que sienten por los relatos. Una forma de narrar una historia de manera diferente es preguntarse *¿qué habría pasado si...?*: ¿Qué habría pasado si Eva hubiera dado a luz a Adán? ¿Qué habría pasado si María la profetisa se hubiera convertido en la fundadora y líder de Israel? ¿Qué habría pasado si tuviéramos tantas cartas de María de Magdala como de Pablo? ¿Qué habría pasado si Jesús hubiera sido mujer*? ¿Qué habría pasado si María hubiera escrito los relatos de la infancia? ¿Qué pasaría si la Divina Sabiduría fuera adorada por judíos y cristianos? ¿Qué pasaría si...?

Otra técnica de contar historias *«de forma diferente»* consiste en *entrevistar* a los autores de los evangelios o a personajes bíblicos, preguntando, verbigracia, a Moisés por la suerte de María la profetisa; en *contar la historia* del Éxodo desde el punto de vista de la nieta de María la profetisa; en *escribir una carta* a Pablo o recibir una de la mujer* que ungió a Jesús; en inventarse personajes, por ejemplo, la hija de la mujer* siriofenicia o una amiga de Sara, y dejarles hablar, como también podemos hacer con la mujer* que ungió a Jesús. Otras posibilidades son: escribir diferentes tipos de salmos (de alabanza, lamentación o súplica), componer dichos sapienciales que comiencen con «Yo soy» o «Pero yo os digo», o formular macarismos («Bienaventurados los pobres...») o antítesis («Está escrito... pero yo os digo»). Es importante prestar atención a nuestras emociones y sentimientos mientras estamos inmersas en este proceso de narración de historias o escritura creativa.

Otras formas de referir relatos bíblicos de manera diferente son el baile, la música, el *collage*, la pintura o el movimiento corporal.

• Las feministas judías han redescubierto las antiguas formas de midrás, que es uno de los métodos clásicos de interpretación de textos bíblicos. El midrás conoce dos géneros distintos de interpretación, el halákico y el haggádico, pero, cuando se habla de midrás, suele ser en referencia al segundo de ellos. La *halakah* se ocupa en particular de materiales jurídicos, mientras que la *haggadah* incluye parábolas, relatos, parénesis y homilías. El midrás es, pues, una forma específica de interpretación imaginativa de la Biblia.

Sólo cuando los intérpretes usan el lenguaje de la Biblia y comparten al menos algunos de los presupuestos de los rabinos, entonces y sólo entonces se puede hablar de midrás, que es el método rabínico de abordar los cambios socio-políticos y teológicos para integrarlos en la tradición. El midrás feminista desempeña una función parecida. Según Gary G. Porton[1], el midrás se apoya en los siguientes presupuestos básicos:

1. Cada parte de la Biblia fue escrita de una manera muy precisa con un propósito educativo. De ahí que cada matiz, cada variación gramatical, cada repetición, sea –al igual que la colocación de los versículos– una pista para lograr una mejor comprensión.

1. G. G. Porton, *Understanding Rabbinic Midrash*, Ktav Publishing House, Hoboken (NJ) 1985.

2. Todo lo que aparece en la Biblia está interrelacionado. Por eso, cabe usar versículos de un libro para probar una determinada interpretación de un texto perteneciente a otro libro, aunque ambos escritos no tengan aparentemente ninguna relación entre sí.
3. No sólo es posible, sino incluso deseable, que cada versículo tenga múltiples interpretaciones.
4. Por sí sola, la razón no es suficiente, sino que ha de ser combinada con la fe. Como resultado, una interpretación puede ser refutada citando un versículo bíblico que parezca contradecirla.
5. La práctica del midrás es una actividad sagrada; es una forma de expresar nuestra relación con D**s. El estudio e interpretación de la Biblia contribuyen a la redención del mundo, pues hacen a D**s presente en él.

El presupuesto teológico básico que subyace a la práctica del midrás es la idea de que la Biblia no es el cuadro, sino más bien la paleta de colores que el artista utiliza para pintarlo. La Escritura brinda el lenguaje, las metáforas, los relatos, las promesas y las profecías que hemos de emplear para reflexionar sobre la nueva realidad que hemos sido invitados a vivir. Las feministas estudian el texto bíblico y, a partir de él, escriben relatos modernos que integran en la tradición judía sus propias experiencias y su conciencia de la realidad. El midrás feminista pone de nuevo en el texto las voces de las mujer*s y recrea los relatos bíblicos con un espíritu de «tikkum olam», de arreglar o sanar el mundo. Genera, por tanto, un lenguaje y un imaginario inclusivo que respeta a todos los pueblos y valora los dones que cada persona recibe de D**s.

• *El bibliodrama feminista* –otra forma de interpretación imaginativa de la Biblia surgida sobre todo en Europa en la década de mil novecientos setenta y que, desde entonces, ha gozado de difusión en grupos y escuelas bíblicos, Iglesias y seminarios de estudio– manifiesta gran afinidad con la *Leitura Popular da Bíblia*, desarrollada en Brasil. Esta aproximación tiene también carácter experiencial y mantiene el texto siempre a la vista; es un método abierto de interacción entre un determinado texto bíblico y la experiencia y los sentimientos de quienes participan en el proceso de interpretación.

Este método intenta que los participantes tomen conciencia no sólo de las contradicciones, elementos perniciosos o experiencias violentas presentes en los relatos y textos bíblicos, sino también de su potencial emancipador y afirmador de la vida. Por lo general, tiene cuatro elementos: (1) lectura o narración de un texto bíblico resaltando ciertas palabras, indicadores emocionales o contradicciones inscritas en él; (2) trabajo corporal, por ejemplo, estiramientos y relajación, movimientos de expresión y ejercicios físicos; (3) procesos imaginativos de dramatización en forma de *role-play*, diálogos, imaginación personal y representación dramática de todo el texto o de algunas partes de él a lo largo incluso de un par de días; (4) «puesta en común» durante la última fase, en la que el grupo intenta comprender la interpretación dada al texto, así como las reacciones y emociones que tal interpretación suscita en sus miembros. Se parece al *psicodrama*, pero, en vez de centrarse en los descubrimientos que realizan los participantes y en los efectos que conllevan en orden a su autocomprensión e historia vital, persigue una comprensión más profunda del texto bíblico.

• Los métodos culturales de interpretación acentúan la importancia de la expresión plástica y de las elaboraciones pictóricas de los relatos sobre mujer*s bíblicas. Consciente de que, a lo largo de la historia, muchas mujer*s han sido (y todavía hoy siguen siendo) incapaces de leer y escribir, esta aproximación resalta el poder de las imágenes visuales, que –para públicos contemporáneos que nunca han aprendido a leer y escribir, lo han hecho deficientemente o no utilizan lo aprendido– reemplazan a la palabra impresa.

Las representaciones artísticas o populares de los relatos bíblicos, más allá de constituir una fuente de instrucción, moldean la imaginación de las comunidades religiosas y sociales. En las catedrales medievales pueden contemplarse secuencias de relatos bíblicos que se conocen como la «Biblia de los pobres». Igual que las pinturas medievales y renacentistas representan personajes y relatos bíblicos con ayuda de los colores y costumbres propias de la época, así también las pinturas de acontecimientos bíblicos realizadas por los campesinos nicaragüenses y los montajes de diapositivas *Las parábolas, contadas hoy* que se utilizan en las Comunidades Cristianas de Base de São Paulo, Brasil, están invisceradas en las realidades socio-económicas y políticas de los pobres latinoamericanos. Estos estudios socioculturales han examinado innumerables representaciones de Eva y María, la madre de Jesús, y han redescubierto a Marta, virgen sabia y exterminadora de dragones según el arte medieval.

Además, mientras que algunas artistas feministas representan al Crucificado como mujer* o conciben imágenes de la Diosa Madre,

otras se concentran en las mujer*s de la Biblia. Al tiempo que recuerda la inveterada fascinación de los artistas por la figura de Judit, esta aproximación critica la forma de plasmar la desnudez femenina en las representaciones religiosas y culturales del Occidente cristiano.

En resumen: esta estrategia de crítica cultural se halla en vías de redescubrir una rica, pero también problemática, herencia cultural rastreando tanto la figura de la Divina *Sophia* en la literatura y el arte como la presencia de María Magdalena en los relatos, las novelas, las artes figurativas, la música, el cine y el teatro.

Métodos de concienciación

El despertar feminista de conciencia desea subvertir el poder persuasivo de los textos kyriocéntricos poniendo a las mujer*s en el centro de atención. Intenta, pues, revertir la «masculinización» (*inmasculation*, Judith Fetterly) que se produce en el proceso de lectura. Puesto que construye las situaciones y los valores humanos con ayuda del llamado lenguaje genérico, gramaticalmente masculino, e invita a los lectores a identificarse con los personajes principales y con el protagonista del relato en cuestión, el lenguaje kyriocéntrico lleva al lector a interiorizar los valores y roles propios de la elite masculina. Las feministas han diseñado diversos métodos de análisis que ayudan a tomar conciencia crítica del poder ideológico de los textos andro-kyriocéntricos. Las narraciones bíblicas no son meras descripciones de acontecimientos; al contrario, instan a sus lectores a ocupar la posición subjetiva que les ofrece el texto y a adoptar determinados valores y perspectivas. Tanto los silencios, las contradicciones, los argumentos, las prescripciones y las proyecciones de los textos bíblicos como los discursos de la Biblia sobre género, raza, clase y cultura han de ser descifrados para hacer patente la inscripción ideológica de la política kyriarcal de otreidad de la que son portadores. De ahí que la concienciación feminista busque desplazar la atención del texto kyriocéntrico a las mujer*s en cuanto sujetos lectores.

• La crítica feminista de la respuesta del lector es una práctica cultural que nos hace conscientes del complejo proceso de lectura y nos capacita para aprender a leer de manera diferente. Mostrando, por una parte, cómo el discurso kyriarcal construye al propio lector y, por otra, cómo el género, la raza y la clase influyen en nuestra forma de leer, este enfoque subraya la importancia de la ubicación textual y sociocultural del lector.

Leer y pensar en un sistema simbólico kyriocéntrico induce a los lectores de la Biblia a alinearse e identificarse con lo que es culturalmente normativo, esto es, culturalmente «masculino». Así pues, leer la Biblia puede reforzar –en vez de cuestionar– la inserción de las mujer*s en los discursos culturales de carácter kyriarcal que nos alienan.

Los métodos feministas de concienciación buscan, por tanto, fomentar métodos de resistencia que desarrollen visiones alternativas para deconstruir, demoler y rechazar la política kyriarcal del texto canónico. Por ejemplo, podemos prestar atención tanto al «punto de vista de la mujer*» inscrito en algunos textos bíblicos como a las inscripciones ideológicas del dualismo kyriocéntrico y a la política de género que subyace a los textos culturales y religiosos.

Explicitando las estructuras binarias (femenino/masculino) de los textos escriturísticos o centrándose en los personajes «femeninos» (por ejemplo, madre, hija, esposa) de los relatos bíblicos, las lecturas estructuralistas y deconstructivas corren, sin embargo, el riesgo de reinscribir, más que trastocar, la política de género dualista de los textos. Para leer los textos en contra de su tenor kyriarcal y convertirnos en lectoras disidentes, necesitamos desarrollar un imaginario diferente, radicalmente igualitario.

El texto bíblico kyriarcal deriva sus «poderes», tanto persuasivos como críticos, de sus aspiraciones genéricas. Por ejemplo, las mujer*s pueden leer relatos acerca de Jesús de una manera no sesgada por el género sin prestar demasiada atención al hecho de que Jesús fue un varón. Sin embargo, si leemos o escuchamos los mismos relatos en un contexto teológico que acentúa ese dato, la identidad cultural kyriarcal de las mujer*s será configurada como identidad masculina en y a través de esa lectura. Centrarse en la figura de Jesús, el Hijo del Padre, «duplica» la opresión que experimentan las mujer*s al leer la Biblia. En el acto de lectura, las mujer*s no sólo sufren a causa de la alienadora escisión de su yo, que lucha, por así decir, contra sí mismo, sino también debido al reconocimiento de que ser mujer* impide tanto ser «divino» como ser «hijo de Dios». Sin embargo, el ejercicio de imaginación radicalmente igualitaria que supone leer esos mismos relatos integrándolos en un contexto radicalmente igualitario puede dar lugar a lecturas emancipadoras.

• El método de identificación imaginativa con las mujer*s bíblicas tiene también importantes limitaciones. Sólo resulta efectivo para la liberación si no pasa por alto el hecho de que los personajes femeninos son construcciones de textos y autores kyriarcales. Por ejemplo, la

reinterpretación imaginativa feminista de textos bíblicos aboga abiertamente en ocasiones por una hermenéutica bíblica con especificación de género basada en la psicología arquetípica de Jung y en la exaltación cultural de la feminidad, la maternidad y la verdadera condición de mujer. La mayor parte de las veces, sin embargo, tales recreaciones imaginativas de la Biblia no hacen sino reproducir inconscientemente el ideal occidental –romántico e idealista– de la «Dama Blanca».

Si, en vez de ir acompañada de una hermenéutica de la sospecha, se dedica a embellecer los personajes femeninos de los textos kyriocéntricos, la reinterpretación imaginativa de la Biblia invita a las lectoras a identificarse positivamente con los modelos de roles femeninos que construyen los textos kyriocéntricos. Así enfocada, la reinterpretación bíblica actualiza y reproduce los mitos e imágenes de la «verdadera feminidad» de los que desea librarse. Dado que los libros de divulgación sobre «mujer*s en la Biblia» utilizan con frecuencia relatos bíblicos de mujer*s para inculcar los valores asociados a una imagen conservadora de la mujer*, la interpretación feminista ha de abordar no sólo los relatos bíblicos, sino sus propias dramatizaciones de los mismos, desde la hermenéutica de la sospecha. Tiene que examinar críticamente la historia de la interpretación de estos relatos, así como la función que desempeñan en la retórica global del texto bíblico y de sus contextos actuales.

Puesto que están arraigados en una cultura y una religión kyriarcal, a las que, además, deben su estructura, los relatos sobre mujer*s han de ser sometidos a un proceso de evaluación y desplazamiento crítico. Para poder re-imaginar y recrear los relatos kyriocéntricos en clave feminista, la interpretación crítica en aras de la liberación debe cuestionar las emociones que suscitan, así como los valores y roles que proyectan.

• Además de androcéntrico, el lenguaje kyriarcal de la Biblia es kyriocéntrico. Por eso, la identificación imaginativa lleva a la masculinización y colonización de las lectoras. Así, por ejemplo, Chung Hyun Kyung señala que a las mujer*s asiáticas, cuyas vidas están llenas de sufrimiento y obediencia, se les presenta como modelo el relato bíblico de la pasión y muerte de Jesús. Cuenta la historia de una catequista coreana cuya vida corrió peligro en un episodio de violencia doméstica. La mujer confesó públicamente en una celebración que, a través de las reprimendas de su marido, había experimentado el amor de D**s. Una vez que aceptó que tenía que obedecer a su marido como representante de D**, su antiguo yo murió dejando paso a un nuevo yo. Su testimonio terminó con las siguientes palabras: «En mi familia, las discusiones dejaron paso a la paz cuando me clavé a la cruz y cumplí la voluntad de Dios». La asamblea prorrumpió en aplausos.

Esta lectura del principal relato bíblico de la fe cristiana, que propicia la identificación con la obediencia y el sufrimiento de Jesús, no sólo refuerza las tendencias culturales masculinizadoras de la Biblia, sino que inculca la sumisión kyriarcal y la autoalienación en beneficio de la colonización mental y psicológica.

• Nuestra lectura de los textos bíblicos kyriocéntricos genéricos no tiene por qué llevar necesariamente a la autoalienación kyriarcal. Las lectoras pueden desactivar el marco de referencia masculino/ femenino –un marco con sesgo de género, esencialista y cultural y teológicamente naturalizado– optando por una lectura abstracta y exenta de toda connotación de género.

Las investigaciones empíricas han demostrado que el llamado lenguaje masculino genérico (en inglés, el pronombre «he»; en español, «él» y «ellos») es interpretado de manera diferente por varones y mujer*s. Mientras que los varones asocian imágenes masculinas con este lenguaje, las mujer*s no asocian ningún tipo de imágenes con los textos kyriocéntricos, sino que los leen desde un punto de vista genérico y abstracto. Esto es posible debido a la ambigüedad que caracteriza al lenguaje genérico, gramaticalmente masculino.

Las mujer*s tienen que decidir en cada caso si también van dirigidas a ellas afirmaciones como «todos los hombres son creados a imagen de D**s». Cuando no existen indicadores contextuales inequívocos, las afirmaciones de este tipo pueden ser entendidas tanto en sentido genérico, esto es, inclusivo de las mujer*s, como en sentido masculino-exclusivo. Por cuál de las dos posibilidades se inclinen las lectoras dependerá en gran medida de su espectro de experiencias. Hace cincuenta años, cualquier lector habría completado una frase como «todos los profesores de la Harvard Divinity School son...» con las palabras «varones blancos cultos». La presencia de mujer*s blancas y de profesorado de origen africano o asiático en las facultades de teología –por muy pequeño que sea su número– ya no permite completar la frase de una forma tan obvia y «de sentido común».

Cuando caen en la cuentan de su contradictoria posición ideológica dentro del sistema lingüístico kyriocéntrico, las mujer*s pueden convertirse en lectoras refractarias a la identificación universal que proponen los textos colonialistas, clasistas, racistas y kyriocéntricos. Sin embargo, si no es elevada a conciencia, esta contradicción, en vez

de ser aprovechada como aguijón para el cambio, lleva a una autoalineación aún más acusada. Para que se produzcan cambios, las mujer*s y el resto de no-personas deben reivindicar concreta y explícitamente como suyos los valores e ideales humanos que los textos kyriocéntricos adscriben a los privilegiados varones blancos «genéricos». Las mujer*s pueden satisfacer este requisito imaginando un mundo diferente donde reinen la igualdad y el bienestar.

• Carol Newsom, por ejemplo, interpreta Prov 1-9 con ayuda de la teoría del discurso. El autor de Prov 1-9 no tratar de ocultar al sujeto parlante, sino que construye abiertamente el texto como una conversación entre un padre y su hijo. La voz que habla en el texto reivindica para sí la autoridad del padre, sancionando las nociones de rectitud, justicia y equidad y vilipendiando ciertos discursos rivales, en concreto, las prácticas simbólicas corporeizadas por dos mujer*s: la Sabiduría y la Mujer Extraña (doña Necedad o doña Locura, en las traducciones españolas).

Durante el proceso de lectura, los lectores son continuamente invitados o requeridos (interpelados) a adoptar la posición subjetiva kyriarcal del hijo que se somete a la autoridad del padre. Al asumir esta posición subjetiva que el texto les ofrece, las mujer*s lectoras se identifican a la vez como sujetos masculinos subordinados y como objetos femeninos de discurso. La subjetividad –esto es, la capacidad de construirse una a sí misma como sujeto en y a través del lenguaje– de las lectoras se ve escindida.

Sin embargo, las lectoras pueden resistirse a los requerimientos del texto negándose a adoptar la posición subjetiva que éste les ofrece e identificándose con las voces disidentes que resuenan en él. Si quieren «escuchar estas voces disidentes para hacerlas brotar al lenguaje», necesitan imaginar, basándose en su propia experiencia, diferentes posiciones subjetivas.

• También aprendemos a leer de manera diferente prestando especial atención a los aspectos *narratológicos* –en la historia de la mujer* sirofenicia de Mc 7, por ejemplo– y planteándonos preguntas como: ¿quién habla?; ¿quién interviene en la acción?; ¿quién es excluido o silenciado?; ¿cuáles son los temas que se abordan?; los temas tratados ¿refuerzan o cuestionan el orden sociocultural o religioso dominante?; ¿cómo están dibujados los personajes?; ¿de cuál de ellos se cuentan más detalles?; ¿cuál de ellos ve realizados en el relato sus objetivos?; ¿qué personajes son vistos con aprobación y cuáles no?; ¿cuál es el escenario del relato y cuál es la secuencia de los acontecimientos narrados? El uso del análisis narrativo para una lectura más detenida de un determinado texto bíblico nos permite poner al descubierto la dinámica kyriocéntrica del texto y someterla a reflexión crítica.

• Como ya hemos visto, al principio la interpretación feminista acentuó fuertemente la identificación con los personajes femeninos de los relatos, con la hemorroisa, por ejemplo. La crítica de la respuesta del lector ha mostrado que tal identificación lleva a la masculinización de las mujer*s. El análisis feminista ha prestado, sin embargo, menos atención a las funciones que los personajes femeninos desempeñan en los relatos kyriocéntricos. Cuando los varones se identifican con personajes masculinos con poder, como Moisés, David o Jesús, los personajes femeninos del relato suelen ser el medio a través del cual el lector masculino es vinculado con el autor, también varón. Si analizamos su función como «vínculo» o «pegamento» que mantiene el todo unido, podemos ver que, con frecuencia, los personajes femeninos son introducidos para resaltar la autoridad y el poder del protagonista masculino.

Así, por ejemplo, muchas de las mujer*s mencionadas en los evangelios son mujer*s curadas por Jesús, y los relatos que tratan de ellas subrayan lo poderoso que es Jesús. El autor o el narrador recurre, pues, a un personaje femenino para mover a los lectores a reconocer que Jesús es un maestro y profeta poderoso en cuyas obras se cumplen las palabras de los profetas de antaño. En el proceso de lectura, cualquier mujer discapacitada experimenta una doble alineación, porque se da cuenta de que nunca podrá ser como Jesús.

• Desde sus comienzos, la interpretación feminista de la Biblia se ha esforzado por neutralizar el poder de los textos kyriocéntricos situando a las mujer*s en el centro de atención. Para lograr tal objetivo, lo que hay que hacer al leer los relatos evangélicos es poner de manifiesto su dinámica kyriocéntrica con la finalidad de desplazar a Jesús del centro y concentrar la atención en la protagonista. El hecho de colocar en el centro de atención a la mujer* sirofenicia en vez de a Jesús, por ejemplo, ha originado una rica variedad de interpretaciones. Sacar con la imaginación a las mujer*s de la periferia de los textos kyriocéntricos puede desbaratar los mecanismos subconscientes y naturalizados a través de los cuales dichos textos inscriben la autoalienación y la ciudadanía de segunda clase de las mujer*s.

Al mismo tiempo, hemos de poner siempre cuidado en adoptar para nuestra lectura la perspectiva de las múltiples mujer*s oprimidas.

Aquí no es suficiente con desplazar del centro a los varones prominentes. También es menester hacer lo propio con las mujer*s de posición elevada y dirigir nuestra atención a quienes se encuentran bajos sus órdenes o dependen de ellas. Por ejemplo, fijar la atención en Hagar en vez de en Sara revela los prejuicios y las relaciones de poder que existen entre las propias mujer*s. También muestra cómo el texto no sólo sanciona el sistema kyriarcal de valores, sino la atribución de ciudadanía y *status* de segunda clase a las mujer*s en las sociedades patriarcales.

• Otra forma de descentrar los textos kyriocéntricos es la inversión de roles. Consiste en invertir, por ejemplo, los roles inscritos en textos cuyos protagonistas son varones –por ejemplo, los Doce–, leyéndolos como si trataran de mujer*s. El objetivo de este procedimiento es ayudarnos a cobrar conciencia de los presupuestos naturalizados y de sentido común relativos a las inscripciones de género masculino y femenino construidas por los textos andro-kyriocéntricos.

Aunque los cristianos creemos que lo que tiene eficacia salvífica es la humanidad de Jesús, y no su masculinidad, la caracterización de Jesús en términos masculinos se ha convertido en algo tan «de sentido común» que tanto los lectores como las lectoras se quedan ofuscados cuando se modifican los atributos de Jesús para presentarlo, por ejemplo, como una mesías. La generalizada masculinización de los estereotipos kyriocéntricos se hace, pues, evidente de manera especial cuando se invierte el género, el *status*, la etnia o la filiación religiosa de Jesús imaginándolo como una mujer rodeada de discípulas.

• Para determinar si los relatos pueden ser leídos de manera genérica como si trataran de discípulas, podemos, por ejemplo, leer relatos sobre los discípulos y el seguimiento de Jesús como si se refirieran tanto a varones como a mujer*s. El paso siguiente consiste en comprobar si los textos que hablan sólo sobre varones permiten ser entendidos en referencia a valores humanos aplicables tanto a varones como a mujer*s. Si un texto como Mc 6,7.12: «Y llamó a los Doce y comenzó a enviarlos de dos en dos...Y, yéndose de allí, predicaron que se convirtieran», todavía tiene sentido cuando se lee pensando en discípulas, entonces puede ser comprendido en sentido inclusivo; si no tiene sentido, ha de ser considerado un texto kyriocéntrico.

El mismo tipo de lectura inclusiva debe hacerse también en relación con gentes de elevada y baja posición, así como en relación con personas de culturas y filiaciones religiosas distintas de la nuestra. O también podemos preguntarnos: ¿es posible invertir los textos antijudíos de modo que los textos sobre judíos puedan ser referidos a cristianos o los textos sobre romanos a pueblos colonizados como, verbigracia, los judíos?

• Si analizamos cuidadosamente los mecanismos y estrategias kyriocéntricos de los textos bíblicos, podemos leerlos prescindiendo de su literalidad y en contra de su tenor kyriarcal. Puesto que son proyecciones de una elite masculina que busca persuadir a sus lectores en beneficio de la dominación y los valores kyriarcales, siempre debemos leer este tipo de textos en contra de sus intenciones persuasivas. Los relatos nunca son meramente descriptivos, sino también preceptivos. De ahí que, aparte de lo que dicen explícitamente, sea menester analizar aquello que dan por supuesto y aquello sobre lo que pasan en silencio. Además, puesto que sumergen y eliminan del relato a los otros subordinados, el lenguaje y los textos kyriocéntricos han de ser entendidos como la punta del iceberg que remite a lo que se halla oculto. Hay que buscar la parte sumergida y no dicha de los relatos, las contradicciones, silencios y estrategias persuasivas inscritas en ellos.

Una manera efectiva de leer en contra del tenor de los textos es el método de la «desfamiliarización» (*Verfremdung* = distanciamiento) desarrollado por el escritor Bertolt Brecht, cuya idea central es que el conocimiento de la verdad sólo resulta posible a través del pensamiento crítico. El proceso de desfamiliarización convierte a cualquier texto que represente la norma y sea tenido por habitual, familiar y «de sentido común» en insólito, inaudito, inexplicable y extraño. Bien se puede alterar el texto bíblico o su contexto inmediato, bien se puede partir de una situación de lectura diferente. Por ejemplo, se puede modificar la bienaventuranza: «Bienaventurados los pobres», para que diga: «Bienaventurados los ricos, porque el dinero gobierna el mundo». O se puede leer desde una perspectiva de género: «Bienaventuradas las mujer*s pobres, ay de los varones ricos». También cabe alterar el contexto y trasladar el versículo que nos ocupa del Sermón de la Montaña al relato de la mujer* sirofenicia, donde pasa a formar parte de la objeción que ésta pone a Jesús: «Dijiste: bienaventurados los pobres, pero ¡lo has olvidado!». Finalmente, también es posible «desfamiliarizarse» de un texto explicitando la situación en la que es hoy es leído: «Bienaventurados los pobres: nunca más Ruanda; bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia: nunca más Auschwitz; bienaventurados los que procuran la paz: nunca más Kosovo, nunca más Bagdad».

• Otro método distinto de interpretación crítica consiste en leer conscientemente «como mujer*» o «desde la perspectiva de la mujer*». Mientras que, en la primera fase de la crítica feminista, las intérpretes apelaban a su experiencia como mujer*s y, en la segunda, desenmascaraban las ideologías inherentes a los textos androcéntricos y a la crítica masculino-mayoritaria, ahora, en la tercera, pueden abordar por fin el texto no ya en cuanto mujer*s que leen como varones, sino en cuanto mujer*s que leen como mujer*s. Deben cuestionar la manera en que los textos construyen los atributos masculinos, esforzándose a la vez por revalorizar los femeninos, de suerte que las lectoras puedan ver afirmadas sus identidades y experiencias femeninas. Con este fin, rastrean y deconstruyen el dualismo y las inscripciones simbólicas de género. Por ejemplo, el relato de la mujer* que ensalza el vientre que llevó a Jesús y los pechos que lo criaron (Lc 11,27-28) puede ser analizado de la siguiente manera:

Jesús	Mujer*
Los que (la gente)	Vientre/Pechos
Escuchan	Llevó
Cumplen	Criaron
Palabra de D**s	Te (Jesús)
Palabra	Cuerpo
Del país	De fuera
Discurso	Silencio
Varón	Fémina

Encuadrados en un marco interpretativo dualista de género como éste, Jesús y la mujer* aparecen como figuras contrapuestas. La identificación con Jesús, el varón, lleva a la masculinización de las lectoras. Y ese proceso de masculinización hace que, en el curso del proceso de lectura, las lectoras rechacen su identidad corporal femenina.

Leer con tales lentes interpretativas, graduadas según una concepción dualista del género, obliga a la lectora a optar por una de estas tres alternativas: identificarse ingenuamente como mujer* con las construcciones kyriocéntricas de los personajes femeninos, considerarse a sí misma, durante el proceso de lectura, como varón, o afirmar

su identidad femenina leyendo como mujer*. Sin embargo, ninguna de estas tres formas de lectura nos permite quebrar y desbaratar la construcción dualista de género naturalizada del texto. Lo que sólo se puede hacer, en mi opinión, si se relativiza la retórica dualista de género del texto en favor de una lectura radicalmente igualitaria.

• Para tomar conciencia de los poderes naturalizadores de los textos kyriocéntricos y neutralizar las re-inscripciones naturalizadoras que llevan a cabo las propias interpretaciones feministas, es necesario leer el texto desde una ubicación ideológica alternativa. Como espacio alternativo radicalmente democrático he sugerido la *ekklesía de mujer*s* en cuanto tal. Este espacio permite a las mujer*s leer desde la perspectiva radicalmente democrática de la igualdad y reivindicar las cualidades humanas y divinas que por derecho les corresponden, pero que les han sido escamoteadas en y a través del lenguaje, la cultura y la religión andro-kyriocéntricos.

Sin embargo, en el espacio de la *ekklesía de mujer*s* hay que leer siempre desde diferentes posiciones socio-políticas subjetivas. No hay un modelo único de interpretación feminista de la Biblia. Dentro de la *ekklesía de mujer*s* conviven muchas perspectivas diferentes, sobre ella influyen muchas ubicaciones socioculturales y religiosas distintas: womanista, mujerista, feminista latino(norte)americana, feminista afro(norte)americana. Existen lecturas desde la perspectiva de las mujer*s latinoamericanas, europeas, anglo(norte)americanas, asiáticas o africanas, lecturas lésbicas y gays, lecturas poscolonialistas que toman en consideración distintas formas de colonialismo...

Todos estos enfoques interpretativos dan importancia a la articulación de las ubicaciones socio-políticas, (globalmente) culturales y (pluralmente) religiosas con los contextos de los textos bíblicos y sus interpretaciones. Cada cual a su manera, forjan métodos y modelos nuevos y ofrecen abundancia de nuevos relatos y recursos culturales de cara a una praxis interpretativa emancipadora que pueda respaldar la lucha de las mujer*s por la justicia, la autodeterminación y la libertad.

• La *Leitura Popular da Bíblia* se basa en la *pedagogía del oprimido* del pedagogo brasileño Paulo Freire y en el *teatro popular* de Augusto Boal. Las experiencias vitales de las mujer*s pobres son a la vez el punto de partida y la meta. Se trata de un método que intenta ofrecer a estas mujer*s una «clave de lectura» para abordar la Biblia estableciendo conexiones entre su vida y la vida que se refleja en la Escritura, poniendo en contacto sus experiencias con las experiencias de las gen-

tes que pueblan los textos que leen. La transformación de conciencia que de ello resulta despierta el deseo de nuevas estructuras sociales, personales y religiosas.

El psicodrama se parece a la *Leitura Popular da Bíblia* en la medida en que también tiene como objetivo la transformación personal. Abre la puerta a los recuerdos arrinconados, a las experiencias olvidadas, a las emociones reprimidas; ayuda a los participantes a tomar conciencia de su historia personal, aceptándola e interpretándola en el marco más amplio de la historia mundial, así como a percibir con claridad su rol y a asumirlo o, dado el caso, a reemplazarlo por uno nuevo. Permite a los participantes confrontarse con sus problemas y consigo mismos hasta donde puedan tolerarlo. Cuando empiezan a sentirse desbordados, no tienen más que apartarse y decir: «Esto es sólo el rol que desempeño, no soy yo misma». Esta técnica emplea los relatos bíblicos como proceso de sanación.

Los participantes suelen sentarse en un círculo en medio del cual hay unas cuantas sillas vacías, una por cada uno de los personajes del relato sobre el que se está trabajando. Al grupo se le pide que, durante la lectura del relato, se deje interpelar por los personajes: ¿quién te provoca rechazo?; ¿con quién estás de acuerdo?; ¿quién te parece más fascinante?; ¿con quién te identificas?; ¿ves reflejadas en el relato a personas conocidas?; ¿te trae el relato recuerdos del pasado?; ¿de qué tipo?; ¿qué más te gustaría saber sobre cualquiera de los personajes que te resulte atrayente o inquietante?... El grupo se reparte libremente los roles y, según el tiempo disponible, se representan algunas partes del relato o su totalidad. Antes que describir cómo se desarrolla el proceso, me gustaría citar extensamente a Evelyn Rothchild-Laeuchli, una psicoterapeuta que cuenta los efectos que tal representación tuvo en una persona que participó en esta dinámica:

> «Amy estaba sentada en una silla: su cuerpo helado, su mano apretando una bola arrugada de pañuelos de papel y su cara una máscara inmutable. El único signo de la tormenta que se había desatado en su interior eran las lágrimas que resbalaban por sus mejillas. Por la cabeza le estaban pasando numerosas imágenes: las flores en el entierro de su madre, su padre lanzando una silla en un arranque de ira y la cara de su madre vuelta, la mirada extraviada, incapaz de ver nada... La palabra "incesto" bailaba en su cabeza para no adherirse ni a los retazos de recuerdos, ni a las sensaciones de su cuerpo. Sabía que, si hubiera podido moverse, habría gritado o vomitado. Por fin, dijo: "¡Aunque me muera, tengo que saberlo!". Amy formaba parte de un pequeño grupo que, en un hospital psiquiátrico, acababa de representar el relato de Lot. A Amy le había tocado ser la mujer de Lot, una mujer* sin nombre. Su marido Lot, hostigado por los airados y lujuriosos varones de Sodoma, propone que, en vez de los dos ángeles a los que ha recibido como huéspedes, sean violadas sus dos jóvenes hijas. Luego huye de la ira de Dios... Pero "la mujer de Lot miró atrás y se convirtió en estatua de sal" (Gen 19,26). Más tarde... Lot mantuvo relaciones con sus dos hijas... A Amy se le había abierto una puerta a sus recuerdos y a su conciencia... Por fin estaba confrontándose con una infancia llena de violencia y abusos –la ciudad de Sodoma en llamas–... Durante el comentario de la representación, alguien dijo: "Es una historia horrible. ¿Por qué la ha puesto Dios en la Biblia?". Amy respondió con toda naturalidad: "Es la historia de mi vida. De alguna forma, saber que está en la Biblia me hace sentir mejor". A veces, una estatua de sal es algo muy valioso –sal de la tierra y sal de nuestras lágrimas–, un ejemplo que alimenta el espíritu de la comunidad. El valor de Amy para mirar atrás nos sanó y nos infundió esperanza»[2].

Terminar no es concluir: he intentado esbozar algunos de los pasos metodológicos y movimientos teóricos fundamentales en la interpretación feminista de la Biblia. Todos estos métodos diferentes pueden ser empleados como pasos aislados, pero también pueden ser engarzados unos con otros y puestos en práctica en el proceso y movimiento de una interpretación crítico-feminista de la Biblia orientada a la liberación. Sin embargo, es necesario señalar que la preocupación primera de estos métodos y enfoques feministas de interpretación bíblica no radica en satisfacer los criterios del mundo académico o de la Iglesia. Su compromiso lo tienen asumido, más bien, con los movimientos liberacionistas de mujer*s que luchan por la justicia y el bienestar. La siguiente afirmación de Selma Bosch, una campesina brasileña, resume y culmina de manera apropiada este capítulo, interpelándote a participar no sólo en la danza espiral de la interpretación feminista de la Biblia, sino también en las luchas de los «movimientos» sapienciales en pro de la dignidad, la esperanza, la justicia y el bienestar:

> «Siempre hemos leído la Biblia. Era difícil, y sólo empecé a comprenderla cuando me ofrecieron una clave de lectura: ¿de quién habla el texto?; ¿a quién se dirige?... Cuando una lee la Biblia y la entiende, tiene más esperanza. Y luego acude a las reuniones de la

2. E. ROTHCHILD-LAEUCHLI, «Lot's Wife Looks Back: Biblical Stories as Therapy and Play», en [B. Krondorfer (ed.)] *Body and Bible: Interpreting and Experiencing Biblical Narratives*, Trinity Press International, Philadelphia 1992, pp. 191-192.

comunidad y a las del sindicato... Sin embargo, en ocasiones una pierde el coraje y no quiere seguir participando en movimientos. Pero entonces se acuerda de los parteros: Moisés, Rut, Josué. Cuando una percibe la situación y el sufrimiento, no se pueda quedar quieta. Además, nuestra Biblia ya no es un libro "limpio". Desde que empecé a entenderla, escribo en ella y anoto las cosas de las que me voy dando cuenta. Lo más importante es que la lectura de la Biblia y los movimientos populares van de la mano. Yo participo en el movimiento de mujer*s campesinas. Si no se lucha, no se puede conseguir nada. La lectura de la Biblia nos anima a comprometernos y nos ayuda a comprendernos mejor a nosotras mismas»[3].

3. Citado en H. G. DALFERTH y C. B. ULRICH, «"Wie der Sauerteig, den eine Frau nahm." Leitura Popular da Bíblia und Bibliodrama», en [M. Pauschert und A. Röckemann (ed.)] *In Spiralen Fliegen. Bibliodrama und TZI Interkulturell*, Schlagenbrut e. V., Münster 1999, p. 23.

Movimiento de profundización

Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context,* Beacon Press, Boston 1998, pp. 75-136.

Pasos hacia delante

- ¿Qué métodos de interpretación has aprendido? ¿Son diferentes de la forma en que sueles leer la Biblia? ¿Piensas que para interpretar la Biblia se deben utilizar los mismos métodos que se emplean para leer textos literarios o históricos? Da argumentos a favor y en contra de esta posibilidad.
- De los métodos correctivos, ¿cuáles utilizas? ¿Estás de acuerdo en que la autoridad de la Biblia permite el empleo de métodos feministas correctivos, pero no la práctica de lectura críticas y deconstructivas? En caso de que tu respuesta sea afirmativa, ¿es posible una interpretación crítico-feminista orientada a la liberación en el paradigma de la interpretación compensatoria?
- El servicio y el sufrimiento suelen ser considerados redentores. ¿Qué problemas plantea tal concepción? ¿Cuándo se convierte en opresiva una afirmación como, por ejemplo: «Toma tu cruz y sígueme»? ¿Qué deberíamos hacer con los textos opresivos? ¿Deberíamos eliminarlos de la Biblia, dejar de leerlos...?
- Éste es un ejercicio de imaginación histórica. Intenta recordar quiénes fueron las siguientes mujer*s: Betsabé, Bilhá, las hijas de Felipe, Débora, María de Magdala, Jezabel, la reina de Saba, Judit, Lía, Lidia, Sara, la mujer de Lot, Hagar, Ana la madre de Samuel, Ana la profetisa, Isabel, Marta, María la profetisa, Febe, Prisca, Raquel, Rebeca, Susana, la mujer de Pilato (siéntete libre para añadir otras mujer*s si así lo deseas). No te saltes las mujer*s que no te resulten conocidas; acude más bien a la biblioteca más cercana o navega por Internet en busca de información acerca de ellas y valora críticamente la información que consigas. Elige una mujer* y «escúchala para hacerla brotar al lenguaje» poniéndola a escribir una carta o a pronunciar un discurso[4].

Ejercicio de movimiento

Elige un texto bíblico e intenta analizarlo con ayuda de la ficha de trabajo nº 9. Para continuar leyendo sobre el método crítico-retórico-emancipador, te recomiendo mi libro *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies,* Fortress Press, Minneapolis 1999.

4. Agradezco a Kim Smiley esta sugerencia.

FICHA DE TRABAJO Nº 9

Un modelo retórico socio-histórico de interpretación feminista de la Biblia

I. Análisis retórico socio-ideológico: lectura contra el tenor de los textos [Hermenéuticas de la experiencia, el análisis sistémico, la sospecha y la evaluación]

1. Determina el estilo, el género, la trama, los personajes, la focalización y el argumento del texto. ¿Cómo interpretan los comentaristas el texto? ¿Qué opinión te merecen sus argumentaciones? ¿Permite el texto construir una interpretación diferente o alterar el punto de vista, es decir, deja colocar a los personajes femeninos –marcados por la raza, la clase, la educación, la cultura, la religión y el género– en el centro de atención? ¿Qué tipos de contradicciones, tensiones y discrepancias intenta superar o explicar el texto? ¿Y sus comentaristas?
2. ¿Cuál es la ubicación social, «perspectiva» o «punto de vista» inscrito en el texto? ¿Cuál es tu propia ubicación social y perspectiva? ¿Cuál la de los comentaristas? ¿Se puede construir el «punto de vista» del texto desde una perspectiva ubicada en los márgenes? ¿De qué manera son silenciadas en el texto las voces sumergidas o marginadas?
3. ¿Qué exigencias plantea la situación retórica inscrita en el texto? ¿Por qué está construido el texto de la forma en que lo está? ¿Cuál es su objetivo?; ¿cuál su visión? ¿A qué constricciones están sometidos el autor, la audiencia y el lector inscritos en el texto? ¿Cómo construye el texto la interacción entre el autor y la audiencia inscritos en él, entre el protagonista y los demás personajes, entre el presente y el pasado?
4. ¿Qué nociones «de sentido común» (esto es, referencias a costumbres, prescripciones, normas, doctrinas, puntos «obvios», comprensiones «cotidianas» de la realidad, de las leyes y de las normas) da por supuestas el texto? ¿Y los comentaristas? ¿Y tú misma?
5. Esboza los símbolos, las metáforas, las alusiones y las construcciones simbólicas del mundo inscritas en el texto, así como las que utilizan los comentaristas. Explicita los supuestos tácitos, esto es, no explícitamente formulados, las perspectivas, los argumentos, los silencios, la información ausente, los valores presupuestos, las exclusiones e inclusiones, las ofensas y loas.
6. Analiza las emociones, las interpelaciones, los sentimientos, las motivaciones, las convicciones, los valores, las prácticas morales, la piedad, las simpatías y las visiones que, en tu opinión, (a) se hallan asociadas con el texto, (b) son defendidas por los comentaristas y (c) resultan evocadas por la trama o argumento del propio texto. ¿Desde qué escala de valores evalúas tú el texto? ¿Qué criterios empleas para decidir si el texto pretende inculcar valores y visiones kyriarcales en su entorno originario o incluso en la actualidad?

II. Análisis retórico socio-histórico: Imaginar un mundo diferente [Hermenéuticas de la remembranza, la imaginación y la transformación]

1. ¿Qué indicadores sociales, políticos, religiosos e históricos encuentras en el texto? ¿Cuál es el *status* social de los personajes principales, el autor y la audiencia inscritos en el texto? ¿Disponemos de información sobre ellos merced a otras fuentes históricas?
2. ¿Qué tipo de ubicaciones institucionales y sociales, qué clase de situaciones geográficas, históricas, religiosas y políticas son evocadas por el texto? ¿Qué modelos institucionales de interacciones sociales, esto es, familia, dominación, amistad, partidos, asociaciones, etcétera, son fomentadas como estructuras «de sentido común» por el texto o asumidas como trasfondo para su argumentación? ¿Cuáles pueden ser ampliadas con información de otras fuentes?
3. ¿Qué se puede decir acerca de la posible situación *histórico*-retórica? ¿Qué modelos o imágenes socio-históricos emplean los intérpretes para reconstruir la situación histórica del texto? Aparte del texto, ¿de qué fuentes disponemos para reconstruir sus contextos históricos?
4. ¿Qué métodos y modelos de investigación permiten trazar la historia «genética» del texto? Por favor, distingue claramente

los diferentes niveles de reconstrucción histórica en los que te mueves, verbigracia, el tiempo del Jesús histórico, el del movimiento de Jesús en Palestina, el del movimiento misionero en las ciudades grecorromanas, el de las Iglesias primitivas, el de las interpretaciones contemporáneas.

5. ¿Qué agentes, voces y argumentos son reprimidos en el texto? ¿De qué manera cabría hacerlos de nuevo visibles y audibles como interlocutores en la conversación, el debate y la lucha históricas (en el texto mismo, en el estadio de la tradición, en el nivel histórico)? Las contradicciones, disonancias y tensiones del texto, ¿nos permiten reconstruir una situación histórica distinta de aquella por la que éste aboga?
6. ¿Cuáles son los modelos históricos, sociológicos y teológicos dominantes en la reconstrucción de la historia de los primeros siglos después de Cristo? ¿Qué papel desempeña la imaginación histórica en el conocimiento histórico? ¿Puede ser *re-imaginada* esta historia no sólo como historia de los vencedores, sino como historia de los perdedores? ¿Es el éxito una categoría teológica, ética o religiosa legítima? ¿Cómo varía la lectura del texto según el modelo de reconstrucción histórica o el modelo imaginativo de transformación que se emplee?
7. De los valores y visiones inscritos en el texto, ¿cuáles pueden propiciar la transformación de estructuras y mentalidades kyriarcales? ¿Cómo se ha modificado tu comprensión del texto durante el proceso de interpretación? ¿Fomenta el texto en las mujer*s mayor dignidad, independencia, respeto y responsabilidad cívica?

6
La danza de la Sabiduría
Movimientos y giros hermenéuticos

Como quien no quiere la cosa, hemos llegado al final de este libro. Por eso, es momento de recobrar el aliento y revisar nuestros pasos y movimientos. Como he sostenido en los capítulos anteriores, el cuarto paradigma de los estudios bíblicos, el emancipador, no sólo pretende comprender los textos y las tradiciones bíblicas, sino ofrecer un espacio en el que sea posible transformar *tanto* la autocomprensión, autopercepción y autoalineación de las mujer*s *como* los marcos epistemológicos masculino-mayoritarios, las prácticas apolíticas e individualistas y las relaciones socio-políticas de colonización cultural propias de Occidente. Cuando hablamos de analizar el poder de persuasión de la Biblia, lo que queremos decir es que la interpretación bíblica ha de entenderse a sí misma como una praxis feminista crítica frente a todas las formas de dominación.

Además de poner de manifiesto la naturaleza perspectivista y contextual del conocimiento científico y de la interpretación bíblica, las distintas versiones de la teología de la liberación han insistido en que la exegesis y la teología siempre están posicionadas –lo sepan o no– bien a favor, bien en contra de los oprimidos. De ahí que sea necesario disponer de un marco feminista-liberacionista multidimensional que permita a las no-personas (para usar una expresión de Gustavo Gutiérrez) convertirse en sujetos de interpretación y en agentes históricos de cambio y transformación. Puesto que concibe los estudios bíblicos como discurso público, el cuarto paradigma, el retórico-emancipador, busca fomentar la concienciación feminista crítica y el análisis sistémico ético-político.

A lo largo de este libro hemos visto cómo los paradigmas masculino-mayoritarios de interpretación ofrecen marcos de sentido y «regímenes de verdad» que organizan las relaciones entre el texto, los con-

textos y nosotras, sus lectoras. Siempre que leemos, escuchamos o interpretamos un texto bíblico o de cualquier otra clase, lo leemos, escuchamos o interpretamos poniendo en juego uno o más de estos paradigmas de interpretación. Pero, a diferencia de los paradigmas masculino-mayoritarios de interpretación, que no requieren una autoconciencia hermenéutica crítica, el paradigma emancipador explicita las lentes hermenéuticas con las que aborda el texto. Mientras que los otros paradigmas encubren el hecho de que también ellos operan dentro de marcos analíticos socio-políticos y religiosos, el paradigma emancipador confiesa sin ambages que practica la interpretación bíblica en aras de la concienciación. De ahí que no tenga problema en especificar las lentes o gafas analíticas –esto es, los marcos teóricos– que emplea en el proceso de lectura.

La identidad bíblico-religiosa moldeada por la Escritura ha de ser deconstruida y reconstruida, en lecturas siempre nuevas, desde la perspectiva de una praxis global de liberación de todas las mujer*s. También la identidad cultural configurada por los discursos bíblicos debe ser cuestionada y transformada críticamente. Por eso, es necesario reformular la tradicional práctica espiritual del discernimiento de espíritus para convertirla en una práctica ético-política crítica. En la danza espiral crítica de la interpretación, las lectoras aprenden, en cuanto sujetos interpretadores, a reivindicar su autoridad espiritual para evaluar el imaginario tanto opresivo como liberador de determinados textos bíblicos y de sus interpretaciones. Y rechazan los programas epistemológicos y las reglas metodológicas del «maestro», que marginan y trivializan a las mujer*s.

Si me has ido siguiendo durante los capítulos anteriores por el camino que lleva a la casa abierta de la Sabiduría-*Sophia*, habrás caído en la cuenta de que la interpretación bíblica feminista es un proceso complejo y apasionante. Las feministas recurren a diferentes metáforas y comparaciones retóricas para designar tal proceso emancipador de interpretación: «hacer visible», «escuchar para hacer brotar al lenguaje», «encontrar la propia voz». Por mi parte, yo prefiero metáforas de movimiento como girar, caminar, camino, danza, olas del mar o lucha. Puesto que Platón descalificó la retórica como «mero guiso», en ocasiones he tomado prestada esta metáfora y me he referido a la interpretación retórica de la Biblia como a la acción de cocer pan, o de mezclar y amasar leche, harina, levadura y pasas, o de preparar un estofado utilizando diversas hierbas y especias para sazonar las patatas, la carne y las zanahorias, las cuales, al ser removidas y mezcladas, adquieren un sabor nuevo y diferente.

Sin embargo, como ya señalé en la introducción, me parece que la metáfora de la danza circular es la que mejor expresa los pasos y movimientos en espiral que la Sabiduría realiza en el curso de la interpretación bíblica feminista. Danzar moviliza el cuerpo y el espíritu, los sentimientos y las emociones, nos lleva más allá de nuestros límites, crea comunidad. Danzar desconcierta todo orden jerárquico, porque es un movimiento que se desarrolla en espirales y círculos. Nos hace sentirnos vivas y llenas de energía, poder y creatividad. Como tan gráficamente dice Lillalou Hughes:

> «El círculo de la danza es un símbolo en acción... El círculo evoca los elementos más pequeños y más grandes de nuestro mundo, desde las más diminutas células hasta los planetas... Al danzar en círculo experimentamos que nuestros cuerpos forman parte de ese dinamismo de la vida, experimentamos la profundidad de nuestro ser... Las distintas tradiciones de danza sagrada que existen en el mundo se esfuerzan por repetir los encuentros con lo divino. Al vivir esa experiencia en la danza, los seres humanos entran en contacto con su origen creador... Para quien baila, el compás de la danza en círculo se basa en la participación total, en la arrobada concentración de todo su ser mientras recorre, conforme gira en torno a sí misma, el perímetro del círculo»[1].

Mientras que el «círculo hermenéutico» clásico parece ser un círculo cerrado, la hermenéutica crítico-feminista se mueve en círculos que trazan espirales y en espirales que trazan círculos. Por eso, la interpretación feminista de la Biblia es un proceso siempre en marcha: no puede ser realizada de una vez por todas, sino que ha de ser repetida de forma diferente y desde una perspectiva particular según cada situación. Es fascinante, porque cada nueva lectura hace brotar de los textos bíblicos un significado diferente. Deconstruyendo la retórica kyriarcal y la política de la desigualdad y la subordinación inscritas en la Biblia, las intérpretes feministas son capaces de elaborar formulaciones siempre nuevas de las identidades religiosas, así como de proponer prácticas emancipadoras radicalmente democráticas. Este proceso emancipador de interpretación bíblica tiene un «doble» punto de referencia: el presente del intérprete y el pasado bíblico.

Tras haber presentado en los capítulos precedentes algunos de los pasos metodológicos de la interpretación feminista de la Biblia, y una

1. L. HUGHES, «Circle Dance», en [L. Isherwood y D. McEwan (eds.)] *An A to Z of Feminist Theology*, Academic Press, Sheffield 1996, p. 30.

vez analizados su espacio y su horizonte teóricos, en este capítulo conclusivo me gustaría concretar mis propuestas esbozando siete movimientos hermenéuticos o estrategias de interpretación.

Ya se conciba el proceso interpretativo emancipador como cocción del pan o como paseo por el camino de la Sabiduría, ya se entienda como suculento «guiso» o como alegre «danza», los ingredientes, especias o movimientos hermenéuticos fundamentales en el proceso crítico de interpretación y en el análisis retórico son: la hermenéutica de la experiencia, la hermenéutica de la dominación y la ubicación social, la hermenéutica de la sospecha, la hermenéutica de la evaluación crítica, la hermenéutica de la imaginación creativa, la hermenéutica de la re-membranza y la reconstrucción y la hermenéutica de la acción transformadora por el cambio. Estas prácticas hermenéuticas no deben ser vistas simplemente como pasos metodológicos de investigación sucesivos e independientes ni como reglas o recetas metodológicas que pueden aplicarse por separado. Han de ser entendidas, más bien, como suertes interpretativas o movimientos hermenéuticos que interactúan entre sí simultáneamente en el proceso de «extraer sentido» a un determinado texto bíblico –o de cualquier otro tipo– en el contexto de la globalización de la desigualdad.

Los siguientes movimientos hermenéuticos de la «danza» hermenéutica, o «condimentos estratégicos» de la retórica de la liberación, operan, al igual que el método de análisis socio-político que he desarrollado en el capítulo 4, en dos niveles diferentes de interpretación:

- los sistemas lingüísticos, los marcos de referencia ideológicos y las ubicaciones socio-político-religiosas de los *intérpretes contemporáneos* que viven en sistemas kyriarcales de dominación, y
- los sistemas lingüísticos y socio-históricos de los *textos bíblicos* y sus historias efectuales de interpretación.

En ambos niveles, la ética de la interpretación emplea de manera estratégica estos «movimientos», «pasos de danza» o «condimentos» hermenéuticos como prácticas discursivo-retóricas con el fin de desplazar a las prácticas de interpretación hegemónicas tanto en el mundo académico como en los escritos de divulgación: las doctrinal-literalistas, las científico-positivistas o las relativistas-despolitizadas basadas en el «todo vale». Y lo que aún es más importante: el primer paso de este proceso interpretativo o «danza hermenéutica» no consiste en fijarse en los textos y tradiciones masculino-mayoritarios, sino en poner a las mujer*s, en cuanto intérpretes y lectoras, en el centro de

todo movimiento. Este enfoque busca replantear la interpretación bíblica, mas no en términos positivistas, sino desde un punto de vista retórico. No niega que los textos religiosos sean textos *retóricos*, compuestos en el seno de luchas y debates políticos concretos y pensando en ellos; antes bien, lo reconoce.

La interpretación cristiano-medieval de la Biblia, que empleaba el esquema de los cuatro sentidos de la Escritura, era consciente del carácter retórico de ésta. También algunas concepciones judías de la Biblia lo han tenido presente. En su libro *The Midrash: An Introduction,* Jacob Neusner sostiene que los rabinos no veían la Biblia como una mera fuente que había de ser interpretada, sino como

> «...[instrumento al servicio de] un propósito definido no sólo por la Escritura, sino por una fe en proceso de construcción y necesitada de articulación. La Escritura venía a ser como un diccionario que ofrecía un amplio espectro de usos permisibles y palabras inteligibles»[2].

Neusner compara la Biblia a la paleta de colores que el artista usa para crear un cuadro, no al cuadro mismo. Tras la destrucción de Jerusalén y el Templo, los rabinos recurrieron a la Biblia como lenguaje con el que poder reflexionar sobre su experiencia. Algunos creían que la Torá estaba escrita con fuego negro sobre fuego blanco, así como que los espacios que quedaban en blanco entre las negras letras escondían significados que esperaban a ser desentrañados. Como señala Naomi Hyman, esta creencia proporciona un espacio para la interpretación feminista de la Biblia:

> «Las mujer*s judías de hoy escribimos midrás por las mismas razones que lo hicieron nuestros antepasados: es nuestra oración, nuestra súplica y nuestra autoafirmación. Es la manera que tenemos de insistir para que nuestras voces sean escuchadas y, al tiempo, una forma de honrar una tradición que nos ha sustentado incluso cuando nos dejaba de lado. Escribimos porque queremos que nuestros hijos tengan relatos que sean a la vez judíos y feministas. Escribimos porque, al escribir, encontramos lugar para nosotras en los espacios que quedan en blanco entre las negras letras»[3].

Tal interpretación feminista de la Biblia se involucra en un proceso retórico-emancipador que defiende la integridad y la indivisibilidad

2. J. NEUSNER, *The Midrash: An Introduction*, Jason Aronson, Northvale (NJ) 1990, p. xi.
3. N. HYMAN, *Biblical Wo/men in the Midrash: A Sourcebook*, Jason Aronson, Northvale (NJ) 1997, p. xviii.

de los discursos interpretativos, así como la prioridad del presente como punto de partida de la interpretación bíblica feminista. Con ese fin, inicia una danza hermenéutica de deconstrucción y reconstrucción, de crítica y recuperación, que tiene lugar tanto en el plano del texto como en el de la interpretación. De este modo, intenta superar las escisiones hermenéuticas entre sentido y significado, explicación y comprensión, crítica y consenso, distanciamiento y empatía, entre la lectura de lo que hay «detrás» del texto y la de lo que hay «delante» de él, entre presente y pasado, interpretación y aplicación, realismo e imaginación. Parafraseando a Naomi Hyman: la Sabiduría feminista avanza, se mueve en espiral, gira y danza en los lugares escondidos «en los espacios que quedan en blanco entre las negras letras». La danza circular en la que la Sabiduría va trazando su espiral se desarrolla, me atrevería a sugerir, a través de los siguientes siete pasos y movimientos hermenéuticos básicos.

Hermenéutica de la experiencia

En cuanto proceso de concienciación y emancipación, la danza espiral de la interpretación bíblica comienza con la hermenéutica de la experiencia. Desde el principio, la teoría y la teología feministas vieron en la experiencia una categoría central y una norma. Conscientes de que las perspectivas y experiencias de las mujer*s no habían sido tenidas en cuenta para la articulación de la cultura occidental ni de la teología cristiana, las pensadoras feministas intentaron escuchar e investigar las experiencias de opresión y liberación de las mujer*s. Determinadas afirmaciones teológicas como: «La Biblia es palabra revelada de D**s», han sido usadas tradicionalmente como norma para juzgar la experiencia de las mujer*s. Hoy, las teólogas feministas insisten en que, por lo que hace a la lectura de la Biblia, habría que dar prioridad a la experiencia y la actuación de las mujer*s. Por eso, sobre esforzarse por formular la experiencia de las mujer*s contemporáneas, rastrean la experiencia de las mujer*s bíblicas.

Sin embargo, el concepto «experiencia de las mujer*s» enseguida se reveló problemático, y además en dos sentidos diferentes. La experiencia de las mujer*s se entendía frecuentemente en términos universalistas y esencialistas, aunque, por lo general, se formulaba tomando como referencia a las mujer*s blancas de clase media. La experiencia de las mujer*s es tan abigarrada y compleja como las propias mujer*s que le dan expresión. Habrá quien se oponga a semejante pluralización de la experiencia de las mujer*s con el argumento de que también existen experiencias comunes a bastantes de ellas, como el dar a luz o el ser violadas o maltratadas. Sin embargo, esencializar estas experiencias de mujer*s calificándolas de «femeninas» equivale a pasar por alto el hecho de que incluso estas experiencias difieren entre sí, puesto que el género siempre viene modulado por la raza, la cultura, la clase social, la edad y la etnia.

En el ámbito de la religión, las mujer*s tienen en común la experiencia histórica de exclusión y silenciamiento a causa de su género. De ahí que la teología feminista comenzara con la intrepidez de unas cuantas mujer*s que se atrevieron a poner nombre a sus experiencias de silenciamiento y exclusión, así como a sus experiencias de lo sagrado y lo Divino. Sin embargo, las teólogas feministas cayeron enseguida en la cuenta de que las experiencias de lo Divino que tenemos las mujer*s también están moldeadas y deformadas por el kyriocentrismo cultural y doctrinal. En consecuencia, tales experiencias deben ser analizadas desde un punto de vista teológico y socio-político sistémico. La experiencia de las mujer*s es una construcción social que se halla codificada en un lenguaje kyriocéntrico según una clave dualista y asimétrica: masculino-positivo, femenino-negativo, blanco-positivo, negro-negativo, elitista-positivo, subalterno-negativo Occidente-positivo, Oriente-negativo, cristiano-positivo, judío (o musulmán)-negativo. Así pues, la lectura de los textos bíblicos kyriocéntricos refuerza, al presentarlas como revelación divina, las experiencias de inferioridad y postergación en una ciudadanía de segunda clase que vivimos las mujer*s.

De ahí que sea necesario matizar la experiencia de las mujer*s, si se quiere que sirva de criterio y norma, con ayuda del concepto de «experiencia feminista». La experiencia feminista comienza con un «avance rompedor», con una de esas experiencias de disonancia cognitiva que llevan a exclamar «¡ajá!». Leer «de manera feminista» o «de otra manera» sólo es posible cuando la experiencia se percibe de forma diferente. Por eso, como he defendido en este libro, el objetivo de la interpretación bíblica feminista no es sólo una mejor comprensión de la Biblia, sino la *concienciación*, que nos ayuda a darnos cuenta de que nuestra experiencia, a la vez que viene determinada por el patrón cultural-religioso de lo que es «normal» o «de sentido común», también se aparta de él.

Comenzando por las experiencias socioculturales y religiosas de las mujer*s marginadas y colonizadas, esto es, de aquellas mujer*s que tradicionalmente han estado excluidas de la interpretación de la

Biblia, de la elaboración de la teología y de la autocomprensión colectiva de los cristianos, las intérpretes comprometidas con la liberación feminista modifican el punto de partida de la interpretación bíblica tradicional. El objetivo es, en concreto, aprender algo acerca de las luchas de las mujer*s que se encuentran en la base de la pirámide kyriarcal de dominación y explotación, porque su situación pone al descubierto el fulcro de la opresión y deshumanización que amenaza a todas y cada una de las mujer*s. Las victorias conseguidas en las luchas de las mujer*s múltiplemente oprimidas revelan, a su vez, la presencia liberadora de D**s en medio de nosotras.

En resumen, el análisis retórico-emancipador, ético-político y crítico-feminista no comienza por la mera experiencia individual y privada, sino más bien por la reflexión crítica sobre cómo la ubicación socio-política de cada cual condiciona su experiencia con el texto bíblico. También se pregunta por cómo se reflejan en el texto las experiencias de las mujer*s y sus ubicaciones culturales. De ahí que la hermenéutica de la experiencia examine críticamente no sólo las ubicaciones sociorreligiosas e intelectuales de los intérpretes de la Biblia, sino las de los propios textos bíblicos, y ello desde el punto de vista de las luchas globales por la supervivencia y el bienestar. Por consiguiente, la categoría feminista de «experiencia» consta, en mi opinión, de los siguientes cuatro elementos básicos:

- La experiencia está mediada lingüística y culturalmente. No existe ninguna «experiencia pura» que pueda ser destilada de sus contextos y textos kyriocéntricos.
- Lo personal es político. La experiencia personal no es privada, sino pública: está socialmente construida en y a través de la raza, el género, la clase, la heterosexualidad, la etnia, la edad y la religión.
- Puesto que se halla condicionada social y religiosamente, la experiencia personal ha de ser sometida a análisis y reflexión crítica para aclarar su ubicación social.
- La experiencia es un punto de partida hermenéutico, no una norma. Sólo ciertas experiencias –en concreto, las experiencias de lucha por la justicia y la igualdad radical y las experiencias de liberación– pueden ser elevadas a norma feminista.

La hermenéutica de la experiencia se aproxima al texto preguntándose por la experiencia que el texto suscita en la lectora: ¿entra en resonancia con sus experiencias personales?; ¿qué clase de experiencias grupales desencadena?; ¿le resulta conocido a la lectora por su

importancia para el grupo al que pertenece?; ¿forma parte de la tradición en la que se encuadra la intérprete?; ¿sugieren sus experiencias personales alguna aproximación interpretativa al texto? Puesto que sus experiencias con la Biblia han sido de opresión y autoalienación, las feministas posbíblicas se centran en una lectura puramente deconstructiva. Por el contrario, las feministas judías o cristianas, dado que sus experiencias de lectura de la Biblia no han sido sólo negativas, sino que también han inspirado su autoafirmación y sus luchas por la liberación, además de plantear críticas a la Escritura, intentan apreciar y reconocer sus aspectos positivos.

Preguntas del mismo tipo pueden ser planteadas en relación con la experiencia que se halla inscrita en los textos y que espera a ser interpretada: ¿qué clase de experiencias evoca el texto?; ¿qué clase de experiencias se hallan inscritas en él?; ¿qué clase de emociones y sentimientos propugna?; ¿a quiénes corresponden las experiencias que ocupan el centro y a quiénes las que son descartadas, silenciadas o marginadas?; ¿cuál es el tenor emotivo-persuasivo del texto?; si aparecen mencionadas mujer*s, ¿cómo están construidas sus experiencias textuales, desde un punto de vista kyriocéntrico o desde un punto de vista radicalmente igualitario?; la experiencia inscrita en el texto, ¿«entra en resonancia» con nuestras propias experiencias? Estas preguntas y otras semejantes pretenden identificar, poniéndoles nombre, tanto las experiencias inscritas en el texto bíblico como las que su lectura suscita en nosotras. Como vimos con ocasión de la historia de Amy, que fue narrada en el capítulo 5, cuando el texto bíblico evoca experiencias negativas que «entran en resonancia» con nuestras propias experiencias de violencia y las amplifican, necesitamos coraje y fortaleza para continuar la danza de la interpretación. Confrontarse con las experiencias evocadas por el texto puede hacer de catalizador para que formulemos y asumamos nuestras propias experiencias de autoestima o inferioridad, de fortaleza o violencia.

Hermenéutica de la dominación y la ubicación social

Así pues, la interpretación crítica orientada a la liberación no pregunta simplemente por las experiencias que las mujer*s tenemos con un determinado texto y su interpretación, sino que también reflexiona sobre cómo nuestra ubicación social, cultural y religiosa configura nuestra experiencia con ese texto o relato bíblico, así como nuestra reacción frente a él. Las intérpretes feministas recurren para ello al

método crítico de análisis de la dominación que he presentado en el capítulo 4. El tipo de análisis sistémico que adoptemos condicionará de manera decisiva nuestra interpretación. Por ejemplo, la lectura que se haga del relato de la hemorroisa será diferente según se subscriba el análisis tomista, aristotélico, freudiano, capitalista, anarquista, poscolonial o feminista. Además, el enfoque feminista-liberacionista insiste en que los esquemas analíticos de interpretación que, en vez de dar prioridad a las luchas de las mujer*s contra las estructuras multiplicativas de la opresión, privilegian como espacios y marcos hermenéuticos de lectura la feminidad cultural, el propio texto religioso u otras referencias doctrinales, teológicas, espirituales o teóricas masculino-mayoritarias no pueden ser emancipadores.

Por eso, la hermenéutica feminista apuesta por un análisis sistémico capaz de desvelar las funciones ideológicas (religioso-teológicas) de los textos bíblicos en el proceso de inculcación y legitimación del orden kyriarcal. Al mismo tiempo, pretende subrayar y elucidar el potencial de los textos bíblicos para fomentar la justicia y la liberación en el horizonte radicalmente democrático de la *ekklesía*. Tal análisis sistémico de las estructuras socioculturales y político-religiosas de dominación no sólo identifica situaciones contemporáneas de dominación, sino también las que se hallan inscritas en los textos bíblicos. El método feminista de análisis crítico de la dominación es capaz de llevar a cabo esta doble tarea porque ha sido formulado precisamente para examinar tanto las modernas estructuras políticas de dominación como las estructuras kyriarcales de la antigüedad inscritas en los textos bíblicos.

Para evaluar tales categorías de análisis social, Patricia Hill Collins sugiere tres preguntas interdependientes:

- La teoría social que se desea evaluar, ¿dice a la gente la verdad acerca de la realidad de su vida? ¿A quiénes pertenecen los conocimientos que verdaderamente cuentan y a quiénes los criterios que se utilizan? ¿Quiénes quedan desacreditados? ¿Quién decide qué es lo que ha de tomarse como conocimiento y cómo se da validez al conocimiento y a la verdad?
- ¿Qué postura adopta respecto a la libertad la teoría social en cuestión? ¿Qué consecuencias pragmáticas sugiere con vistas a alcanzar el ideal de emancipación que propone? ¿Cuál es su teoría de la emancipación? ¿Propicia la acción política?
- La teoría social crítica, ¿mueve a las mujer*s a la lucha? ¿Es eficiente a la hora de brindar autoridad moral para la praxis emancipadora? ¿Hace de la búsqueda de la justicia una lucha siempre sujeta a principios y capaz de resistir las relaciones de poder disciplinarias y de dar sentido a la vida cotidiana?[4]

Con la ayuda de este método feminista de análisis crítico, se puede examinar en primer lugar la propia ubicación social y la participación personal en las relaciones kyriarcales de poder. Al proceder así, se hace una consciente de cómo sus experiencias se hallan condicionadas por el género, la raza, la clase, la religión o el nacionalismo y construye su identidad personal valiéndose de esos mismos parámetros. Sin embargo, sería un error tomar la ubicación social por una categoría de la identidad; más bien ha de ser entendida como una categoría grupal. Como hemos visto, las mujer*s somos clasificadas desde el nacimiento según categorías grupales: «femenino» o «masculino», «negra» o «blanca», «estadounidense» o de otra nacionalidad, perteneciente al «estrato superior» o a la «población sirviente». Estas categorías nos asignan franjas de identidad que responden a categorías grupales. Nos vemos a nosotras mismas como miembros de un grupo de género que experimentamos como un «hecho dado», y no como realidad histórica y socialmente construida. Los individuos no pueden optar sin más por renunciar a las identidades grupales, porque las construcciones sociales, como el sexo, el género, la raza, la clase o la etnia, son «de sentido común», han sido «naturalizadas» y se hallan inscritas en el cuerpo.

Que te entiendas a ti misma principalmente como mujer*, como negra, como extranjera o como obrera, depende de qué *status* grupal funja de punto nodal de las posiciones subjetivas estructurales a las que has nacido y en las que todo el mundo está implicado. Por ejemplo, si eres una mujer* blanca de clase media alta en una sociedad kyriarcal, la imagen que tengas de ti misma responderá sobre todo a una perspectiva de género; si eres negra o de origen asiático y vives en una sociedad kyriarcal, te definirás a ti misma principalmente desde una óptica racial, antes que desde una óptica de género o de clase; y si eres una mujer* india o africana, tenderás a verte en términos colonialistas, más que raciales o de género. Así pues, nuestra identidad individual es siempre una construcción, y sobre nosotras se ejercen presiones para que nos identifiquemos con tales indicadores sociales. Si nos negamos a hacerlo, nos encontraremos con la censura y el castigo social.

4. P. H. Collins, *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998, pp. 398-399.

La hermenéutica de la ubicación social reflexiona críticamente sobre la ubicación social tanto de los intérpretes como de los textos en cuanto sistema «coreográfico» dentro de las relaciones kyriarcales de poder. Lo que constituye a los grupos sociales es la ubicación común en el seno de las relaciones de dominación. Por eso, no es difícil ver cómo los grupos sociales vienen constituidos por marcos conceptuales de referencia basados exclusivamente en la clase, el género o la raza, ni por qué, supuesto el pensamiento binario, las elites controlan a las masas, los varones a las mujer*s, los blancos a los negros y los euro(norte)- americanos a los habitantes de sus colonias. Sin embargo, el enfoque de «añadir» o «sumar» no basta para conceptuar nuestra ubicación social en cuanto, por ejemplo, mujer*s negras, pertenecientes a la elite, colonizadas y cultas. La razón de ello radica en que tal enfoque no comprende ni formula adecuadamente el hecho de que la raza, el género, la clase y la etnia se construyen y se multiplican mutuamente. La «interseccionalidad» de las estructuras de dominación convierte, verbigracia, a las mujer*s blancas en un grupo que ocupa una ubicación social distintiva; al mismo tiempo, tales procesos de intersección construyen de forma kyriarcal las autodefiniciones y acciones colectivas de las mujer*s blancas dentro del grupo. La raza, la sexualidad, la clase, el género y la nacionalidad no son atributos personales de los individuos que éstos puedan elegir o rechazar; se trata más bien de relaciones de poder estructurales.

La «interseccionalidad» no describe una pauta real de organización social, sino que más bien provee de un marco de referencia interpretativo para entender cómo las intersecciones de raza, género, clase, sexualidad y etnia moldean las experiencias de cualquier grupo en contextos sociales específicos. Cada grupo experimenta tales estructuras de dominación de manera diferente según su ubicación social dentro de la pirámide kyriarcal de relaciones de poder económicas, políticas e ideológicas. Estas relaciones de poder son sustentadas por mecanismos institucionales, por ejemplo, separación y exclusión o filiación familiar e inclusión. Las mujer*s de la elite, verbigracia, han sido excluidas del ámbito público y recluidas en la esfera privada. Como grupo, las mujer*s nos definimos por la filiación familiar, que es el aglutinante que naturaliza las estructuras de dominación. Así pues, el poder grupal kyriarcal opera a través de la segregación de esferas y la identificación emocional.

La hermenéutica de la dominación nos abre la posibilidad de reflexionar sobre el funcionamiento de las relaciones de dominación en cuanto categorías y franjas de identidad socialmente asignadas y en cuanto espectro de opciones entre las cuales cada mujer* puede elegir –siempre dentro de tales franjas de identidad grupal– a la hora de construir su singular identidad individual. También permite analizar cómo actuamos, en cuanto individuos, en situaciones específicas, cómo asumimos las experiencias vividas y cómo recurrimos a conocimientos culturales –la Biblia, por ejemplo– para elaborar expresiones individuales de nuestro yo con ayuda de categorías socialmente definidas. Además, nos ayuda a estudiar cómo influyen estas diferentes expresiones de la identidad personal y grupal en el proceso de interpretación y formación de los textos. Y, por último, sirve de inspiración en la búsqueda de posibilidades y caminos para transformar las mencionadas categorías de la dominación, que siempre están socialmente definidas.

Hermenéutica de la sospecha

A las lectoras de la Biblia se nos enseña a acercarnos a ella con una hermenéutica de respeto, aceptación, asentimiento y obediencia. En vez de cultivar una hermenéutica de apreciación y asentimiento, he defendido que la interpretación crítico-feminista orientada a la liberación ha de desarrollar una hermenéutica de la sospecha que coloque a todos los textos bíblicos la advertencia: «¡Cuidado! Puede ser peligroso para tu salud y tu supervivencia». Textos como: «Si un varón se acuesta con otro varón, como se hace con una mujer, ambos han cometido una abominación: han de morir; su sangre sobre ellos» (Lev 20,13), o «Uno de ellos, profeta suyo, dijo: "Cretenses siempre mentirosos, malas bestias, vientres perezosos" Este testimonio es verdadero...» (Tit 1,12-13), no pueden ser abordadas desde una hermenéutica de empatía, apreciación y asentimiento; al contrario, requieren una hermenéutica de la sospecha.

Tal hermenéutica de la sospecha no toma al pie de la letra el texto kyriocéntrico ni su pretensión de autoridad divina, sino que, más bien, indaga en las funciones ideológicas que desempeña al servicio de la dominación. Tal vez te resulte emocionalmente difícil ejercer esta hermenéutica de la sospecha, bien porque hayas interiorizado la autoridad bíblica como tabú incuestionable, bien porque tus experiencias con la Biblia hayan sido positivas y edificadoras. Por eso, para poder desarrollar de manera fecunda la hermenéutica de la sospecha, es necesario que te confrontes con tus emociones, ansiedades y temores y te preguntes por qué tienes tanto interés en continuar con una hermenéutica de apreciación y asentimiento.

La razón por la que la hermenéutica de la sospecha resulta tan amenazadora radica en el hecho de que cuestiona y desmitifica las estructuras de dominación inscritas en los textos bíblicos, en nuestra propia experiencia y en los contextos contemporáneos de interpretación. Puede hacer sentirse incómoda e inquieta, porque rompe un tabú y somete a examen no sólo los presupuestos e intereses de los intérpretes y comentaristas bíblicos, sino también la coreografía kyriocéntrica de los propios textos. Sin embargo, la hermenéutica de la sospecha no debe ser entendida como una especie de limpieza de capas de escombros que se lleva a cabo con el fin de recuperar una realidad ontológica previamente dada a la que se considera en términos esencialistas; ni ha de ser confundida con la hermenéutica del descubrimiento, la cual asume que en el mundo existe un orden que puede ser descubierto siempre y cuando se sea consciente de los diversos embozos que se utilizan para encubrir la Verdad y distorsionar la realidad.

Como he mostrado, el lenguaje kyriocéntrico no revela la realidad, sino que la construye de una determinada manera, para luego mistificar, naturalizándolas, sus propias construcciones. Por eso, la hermenéutica de la sospecha se interesa por las formas distorsionadas en las que la presencia y la práctica actuales de las mujer*s son construidas y representadas en y a través del lenguaje kyriocéntrico y de los medios de comunicación. Los textos kyriocéntricos, los clásicos literarios, las artes visuales y los trabajos científicos, antropológicos, sociológicos o teológicos no revelan la realidad «tal como es». Antes bien, en la medida en que, en cuanto textos kyriocéntricos, hacen de la invisibilidad y la marginación de las mujer*s un hecho «dado» y una experiencia «de sentido común», ellos mismos construyen ideológico-retóricamente la realidad en aras de la dominación. Si queremos cambiar tales prácticas textuales retórico-ideológicas, es necesario poner de manifiesto su carácter kyriocéntrico y desgajarlas de sus contextos de dominación. En consecuencia, la mejor manera de entender la hermenéutica de la sospecha es como una práctica deconstructiva de investigación que desnaturaliza y desmitifica las prácticas lingüístico-culturales de dominación, y no tanto como remoción de capas y capas de sedimentos culturales que esconde o inhiben una «verdad más profunda».

A la hermenéutica de la sospecha corresponde la tarea de desenmascarar las funciones ideológicas de los textos kyriocéntricos y sus interpretaciones. Sin llegar a dar por sentada la existencia de una conspiración kyriarcal entre los clásicos y sus intérpretes contemporáneos, insiste en que, de hecho, las mujer*s no saben si los textos genéricos

gramaticalmente masculinos también están dirigidos a ellas o no. De ahí que siempre tengan que pensar dos veces, e incluso preguntar, si también ellas han de darse por aludidas. Este tipo de hermenéutica hay que aplicarla

- a textos gramaticalmente masculinos, con el fin de desvelar sus funciones ideológicas;
- a relatos kyriocéntricos (analizando el «punto de vista» del relato, que manifiesta los objetivos retóricos de la narración, y preguntándose de qué manera son representados los personajes femeninos);
- a comentarios e interpretaciones contemporáneas de los textos, junto con la historia de su interpretación;
- a nuestras propias suposiciones, precomprensiones, prejuicios y sistemas de valores «de sentido común» (es necesario someter a examen nuestros marcos teóricos y nuestros objetivos interpretativos, así como nuestra ubicación y función social en el seno de las relaciones de dominación).

En suma, puesto que los lectores se alinean con la voz y el modelo dominantes presentados por los textos kyriocéntricos, la hermenéutica de la sospecha analiza críticamente tales estrategias hegemónicas de producción de sentido. Además, debe desvelar y poner de manifiesto los roles (masculino/femenino, superior/inferior, nosotros/ellos) inscritos en los textos, así como los valores concomitantes. También se esfuerza por elevar a conciencia las estrategias ideológicas de los textos evidenciando su interacción y resonancia con nuestra experiencia y nuestro sistema de valores. Finalmente, intenta determinar y circunscribir la situación y el contexto retóricos en que fueron formulados los textos, igual que aquellos en los que hoy operan.

Hermenéutica de la evaluación crítica

La hermenéutica de la evaluación ética y teológica presupone la hermenéutica de la sospecha y, a su vez, la completa. No se puede prescindir de ella, porque los textos siempre están insertos en algún contexto y tienen múltiples significados. Por eso, esta hermenéutica busca evaluar la retórica de los textos y las tradiciones, así como la de los discursos contemporáneos, con ayuda de una escala de valores feminista-liberacionista. Al igual que ocurre con la hermenéutica de la sos-

pecha, la hermenéutica de la evaluación crítica es difícil de poner en práctica para aquellos intérpretes que han sido socializados en la hermenéutica de la confianza y/o la obediencia respecto de los textos bíblicos. Mientras que la hermenéutica de la confianza y el asentimiento, que es la que propugna el paradigma doctrinal de interpretación, lee la Biblia en busca de orientación y edificación y acepta obedientemente sus enseñanzas sobre la sumisión, la hermenéutica crítico-feminista de la evaluación responde a un doble objetivo: por una parte, ayudar a tomar conciencia de las formas culturales y religiosas de interiorización y legitimación del kyriarcado y, por otra, analizar los valores y visiones que se hallan inscritos en los textos bíblicos a modo de alternativas contraculturales. Sólo reconoce la autoridad de aquellos textos que han sido sometidos a la hermenéutica crítica de la sospecha y han sido evaluados, en lo atingente a su función emancipadora, en situaciones concretas.

La hermenéutica teo-ética crítica evalúa los textos bíblicos y sus interpretaciones con ayuda de una escala feminista de valores y visiones emancipadoras que puede estar inspirada en la Biblia, aunque no tiene por qué derivar necesariamente de ella. Sheila Redmond, por ejemplo, señala que los valores bíblicos de sufrimiento, perdón, pureza, necesidad de redención y obediencia a las personas con autoridad impiden la superación de los daños psicológicos asociados al padecimiento de abusos sexuales durante la infancia y perpetúan la impotencia de quienes han sido víctimas de los mismos. Cuando este tipo de valores que impiden la sanación son sancionados por algún texto bíblico, es necesario ponerles nombre y dar a conocer su carácter de valores kyriocéntricos que perpetúan el sufrimiento y el ultraje; los textos de la Biblia han de ser juzgados, pues, atendiendo a sus posibles efectos debilitadores en situaciones concretas en las que existan o sean recordados atropellos semejantes. Consiguientemente, la hermenéutica de evaluación pretende enjuiciar las tendencias opresoras y las posibilidades liberadoras inscritas en los textos bíblicos, su función en las luchas contemporáneas por la liberación y su «resonancia» con la experiencia de las mujer*s. Y eso no lo lleva a cabo de una vez para siempre, sino comenzando de nuevo una y otra vez en ubicaciones y situaciones sociales específicas.

La hermenéutica de evaluación no clasifica, sin embargo, los textos y tradiciones bíblicos de manera dualista en opresores y emancipadores. Antes bien, intenta enjuiciar para cada caso particular cómo funcionan los textos bíblicos en situaciones concretas. Su criterio o patrón de evaluación, el bienestar de todas y cada una de las mujer*s

(lo que incluye el principio de los derechos humanos en cuanto derechos de las mujer*s), debe ser establecido e interpretado por medio de un análisis sistémico de la dominación kyriarcal. Por razones teológicas, tal hermenéutica de la proclamación insiste en que las religiones bíblicas deben dejar de proclamar textos kyriarcales como «palabra de D**s», puesto que, al obrar así, no hacemos sino anunciar a D**s como legitimador de la opresión kyriarcal. En vez de ello, sostiene dicha hermenéutica, las religiones bíblicas han de elaborar visiones del bienestar que presenten lo Divino como un poder de liberación.

La hermenéutica de la evaluación tiene un doble punto de referencia. El primero es *cultural-ideológico*. Ni el lenguaje ni los textos son sistemas de signos cerrados en sí mismos, sino que poseen un poder performativo: legitiman o cuestionan las estructuras de poder, «naturalizan» o interrumpen las cosmovisiones hegemónicas, e inculcan valores dominantes o emancipadores. La pregunta crucial de la hermenéutica de la evaluación es: ¿qué *efectos* tiene el texto sobre aquellas de nosotras que se someten a su mundo de visiones y valores? En consecuencia, la hermenéutica de la evaluación crítica intenta hacernos conscientes tanto de las formas culturales y religiosas de interiorización y legitimación del kyriarcado como de los valores y visiones alternativas, radicalmente democráticas y contraculturales inscritas en los textos. Pondera hasta qué punto un texto codifica y refuerza estructuras de opresión y hasta qué punto propone valores y visiones que propician la liberación. En orden a tal evaluación, es menester establecer una escala de valores, que puede estar inspirada en la Biblia, aunque no tiene por qué. Más bien, ha de ser elaborada en las luchas emancipadoras por la supervivencia y por la transformación de las estructuras kyriarcales.

El segundo punto de referencia de la hermenéutica de la evaluación es religioso-teológico. En un contexto cristiano, los textos bíblicos son entendidos y proclamados como palabra de D**s. La canonicidad de los textos nos obliga a buscarles sentido de forma que podamos aceptarlos, asintiendo y sometiéndonos a ellos. La hermenéutica de la sumisión y el asentimiento concibe la autoridad canónica como autoridad kyriarcal que exige subordinación. Tal concepción de la autoridad canónica según los parámetros de la lógica de la identidad kyriarcal fomenta la exclusión y el desprecio del otro. El canon es entendido bien como criterio o patrón, bien como regla, como *norma normans et non normata* –una norma que ha de ser obedecida, no evaluada–, bien como clásico cultural más parecido a la Constitución que a un conjunto de leyes específicas: una colección de paradigmas inter-

pretativos, una metáfora o parábola, un modelo, tipo o marco de sentido que moldea y conforma nuestros valores y creencias.

Esta comprensión de la autoridad bíblica deriva de la palabra latina *auctoritas*, que denota la autoridad del señor, maestro, padre o marido y que requiere obediencia, sumisión y asentimiento. Sin embargo, la autoridad canónica también puede ser entendida como autoridad creativa y radicalmente democrática en el sentido de una autoría que reconoce la existencia de una pluralidad de significados y verdades. Según esta manera de ver las cosas, el sentido básico de autoridad deriva del verbo latino *augere*, que significa incrementar, mejorar, iniciar, originar o autorizar. Concebir la autoridad canónica en el sentido de *augere* –incremento, creatividad y mejora– conduce a la autoridad radicalmente democrática, que, antes que a la obediencia y la sumisión, invita al debate y la transformación, a asumir riesgos, a albergar ideales, a sentirse facultado. Asimismo, lleva a comprometerse en la práctica espiritual del discernimiento de espíritus, que sólo es posible en un espacio alternativo al kyriarcado, en el espacio radicalmente democrático de la «comunidad imaginada», en la *ekklesía* de mujer*s. De ahí que ésta sea el centro radicalmente democrático y el horizonte teo-ético de la interpretación bíblica crítico-feminista en la casa abierta de la Divina Sabiduría.

Hermenéutica de la imaginación creativa

La hermenéutica de la imaginación creativa, por su parte, intenta generar visiones utópicas todavía no realizadas, «soñar» un mundo diferente caracterizado por la justicia y el bienestar. El espacio de la imaginación es un espacio de libertad en el que se traspasan fronteras y se exploran posibilidades y en el que el tiempo se relativiza. Lo que no seamos capaces de imaginar, no se realizará. La imaginación es un espacio de memoria y posibilidad en el que ciertas situaciones pueden ser vividas de nuevo y ciertos deseos cobran cuerpo otra vez.

Gracias a nuestras capacidades imaginativas, podemos ponernos en la piel de otras personas, sentir empatía por sus sentimientos y participar en sus deliberaciones y luchas. La imaginación histórica nos permite ver las luchas pasadas de las mujer*s y establecer conexiones con las que hoy vivimos nosotras. El siguiente midrás sobre María, la líder profética del Éxodo que sufrió el azote de la lepra porque insistía en que Dios no había hablado sólo a través de Moisés, sino también a través de ella (Num 12,1-16), resalta con elocuencia este punto:

La visión de María la profetisa

«Es de noche, la luna resplandece, y, ante mis ojos, se abre una flor del desierto. Me fijo en su belleza y en la serenidad de la noche, intentando aprehender siquiera un mínimo de paz, un remanso en medio de la rabia que últimamente me invade. Pienso en la ironía que supone el hecho de que, siendo tan bella la creación de D**s, en el mundo haya una injusticia tan flagrante. Esa cualidad mía que me dio fuerzas para salvar a Moisés interpelando a la hija del faraón, para guiar al pueblo cuando atravesamos el mar, para luchar contra la injusticia, está siendo minada. Primero, la humillación de ser expulsada del campamento, igual que un niño enrabietado a quien se echa de la mesa. Y luego, los rumores que empezaron a circular, cada día más intensos, hasta que cobraron visos de verdad. Que era D**s quien me había castigado, que era D**s quien me había expulsado y me había enviado la lepra. Un mensaje para silenciar a las mujeres que desean hablar honestamente y sin ambages, que prefieren decir abiertamente lo que piensan antes que utilizar su sexualidad o recurrir a añagazas o zalamerías. Una amenaza tácita de que esto mismo le sucederá a quien ose cuestionar el *statu quo*. Una idolatría de Moisés y de sus leyes, hasta el punto de que cuestionarlo a él o cuestionar esas leyes se convierte en una irreverencia contra D**s. Odio ser silenciada.

Voy a contarte mi historia.

No fui abatida por D**s por haber desafiado a Moisés. Nuestra disputa no era a causa de su mujer, ni tampoco fui castigada por *lashon hara* (lengua viperina). No; el problema era que teníamos visiones distintas de la comunidad; se trataba de una lucha por el poder, de una batalla política. Lo que estaba en juego era la diferencia entre una comunidad basada en el precepto dado por Moisés: «No te acerques a mujer alguna» (una distorsionada transmisión de palabras divinas), y una comunidad en la que varones y mujeres son iguales, trabajan juntos para crear una comunidad justa, comparten el poder y las oportunidades, dejan atrás la herencia de la esclavitud... Cuando revivo la visión de comunidad por la que yo, junto con otras mujeres y algunos varones, he estado trabajando tan intensamente, me enfado de nuevo.

Y luego tengo una visión...

Veo mujeres que luchan por la libertad y la igualdad, pero son repelidas, aunque luego vuelven a la carga. Esto se prolonga miles y miles de años. Siento desesperanza. Temo que esta lucha no conozca nunca fin. Que las mujeres tengan que volver a recrear la rueda una y otra vez. Pero si miro un poco más lejos, surge un rayo de esperanza. Veo que siempre habrá mujeres fuertes que continuarán la

lucha. Y que, mientras perseveremos en ella, siempre tendremos la esperanza, el sueño, la posibilidad, de que por fin se realice nuestra visión de un mundo más justo»[5].

Gracias a la imaginación, tenemos la oportunidad de contar la historia de manera diferente, de verla a una luz distinta. Gracias a la imaginación, somos capaces de concebir cambios, de anticipar cómo podría ser transformada nuestra situación. La imaginación histórica, y lo mismo puede decirse de cualquier otro tipo de imaginación, es absolutamente imprescindible para el conocimiento de los textos y mundos bíblicos. La imaginación nos capacita para rellenar los huecos y silencios y nos permite, por tanto, encontrarles sentido a los textos. Por lo general, pensamos que el poder de la imaginación se concreta en el arte, la música, la literatura y la danza, pero no en la ciencia, puesto que solemos asumir que ésta sólo emplea argumentos deductivos, racionales, lógicos. Sin embargo, esta suposición es incorrecta, por cuanto la ciencia siempre trabaja con hipótesis y modelos que depende de una imaginación informada. La imaginación explota el subconsciente como filón de sentimientos y experiencias, como depósito de prácticas y códigos de sentido común. Estos presupuestos subconscientes condicionan el pensamiento científico y determinan nuestra manera de leer textos, reconstruir la historia e imaginar el pasado.

La hermenéutica de la imaginación recrea los relatos bíblicos, reformula las visiones religiosas y encomia a quienes han hecho posible el cambio. Para llevar a cabo tal empresa, no se limita a utilizar los métodos históricos, literarios e ideológico-críticos, que se fijan ante todo en la retórica de los textos religiosos y sus contextos históricos. Con vistas a crear un imaginario religioso «diferente», recurre también a métodos de narración de relatos, *role-play*, bibliodrama, midrás, pintura, danza, meditación, oración y liturgia; métodos todos ellos que fueron expuestos en el capítulo 5. Una de esas prácticas imaginativas consiste en recrear relatos bíblicos, en reescribir desde un ángulo diferente determinados textos escriturísticos con ayuda de la interpretación poética y musical. Colleen Fulmer, por ejemplo, en un CD titulado *Dancing Sophia's Circle,* entrelaza textos bíblicos sapienciales y sus reverberaciones en el evangelio de Juan en una invocación a la Divina Sabiduría-*Sophia*:

5. Agradezco a Chris Schüssler-Fiorenza que me permitiera publicar aquí su midrás.

«¡Oh, Sabiduría-*Sophia*,
Poder y esplendor de D**s,
Alimenta en tu mesa generosa nuestros espíritus hambrientos.
Yo soy el camino, la verdad y la vida,
Venid a mí, venid a mí.
Yo soy la Luz que os muestra el camino,
Venid a mí, venid a mí.
Yo soy el vino, la fuente de vuestro crecimiento,
Venid a mí, venid a mí.
Yo soy el agua viva que sacia vuestra sed,
Venid a mí, venid a mí...
Yo soy el Pan vivo que os da fuerza,
Venid a mí, venid a mí...
Yo soy la vida vertida en vuestros corazones,
Venid a mí, venid a mí.
Yo soy la resurrección y la vida,
Venid a mí, venid a mí.
Yo soy la Vida de la creación entera,
Venid a mí, venid a mí»[6].

Otra práctica espiritual feminista de interpretación imaginativa es el *role-play* creativo. Consiste en un proceso de encuentro entre un texto bíblico y un grupo de personas que emplean su imaginación y sus capacidades dramáticas para identificarse con una escena bíblica e introducirse en ella con todos sus sentidos, emociones, corazón y razón. En la medida en que propicia la identificación con los personajes de los textos kyriocéntricos y los reviste de un cierto carácter histórico, el *role-play* creativo corre el peligro de re-inscribir concepciones de género, raza, clase o heterosexualidad «de sentido común», poniendo en primer plano emociones reprimidas y experiencias impregnadas de kyriarcalismo. Por eso, requiere debate y reflexión crítica.

Puesto que nuestra imaginación y nuestras visiones utópicas siempre están informadas, y a la vez deformadas, por experiencias del pasado y por ubicaciones socio-políticas actuales, el *role-play* creativo no puede ser aplaudido sin más, sino que ha de ser analizado con ayuda de una hermenéutica de la sospecha y la evaluación. Para enervar los poderes de los textos kyriocéntricos, que llevan a la autoalienación, las mujer*s que se identifican con sus personajes y sus tramas deben desgajar los textos de su contexto originario y sacar a la luz su

6. C. FULMER, *Dancing Sophia's Circle: Original Songs Exploring and Celebrating the Great Wisdom-Sophia Tradition* (se puede solicitar a Loretto Spirituality Network, 725 Calhoun Street, Albany, CA 94706).

dinámica kyriocéntrica. Por ejemplo, yo nunca pido a ningún miembro del grupo que represente a Jesús, con lo que intento crear cierta distancia emocional e imaginativa con respecto a este personaje central de los relatos evangélicos. En vez de ello, ponemos a los personajes femeninos en el centro de atención. Este movimiento hermenéutico no implica que tengamos que identificarnos con los personajes femeninos de los textos kyriocéntricos. Lo que supone es, más bien, que, para poder re-imaginarlos en el horizonte radicalmente democrático de la *ekklesía de mujer*s*, antes debemos aproximarnos a ellos con una hermenéutica de la sospecha y la evaluación.

Las siguientes sugerencias para hacer un *role-play* del relato de la mujer* que ungió a Jesús ilustran este método creativo e imaginativo de rellenar los huecos y los espacios en blanco:

1. Lee, por favor, en el evangelio el relato de la mujer* que ungió a Jesús (Mc 14,3-9 y par.)
2. Identifica los personajes principales: ¿qué te gustaría saber sobre ellos? Escribe tus preguntas y entrevístalos.
3. Entrevista al evangelista: ¿por qué escribió este relato de la forma en que lo hizo?; ¿qué intereses ocupan el primer plano?
4. Escribe el guión de un *role-play* con los siguientes personajes:
   el evangelista-narrador
   la mujer*
   el dueño de la casa o anfitrión
   los pobres
   los discípulos
   un vecino
   la nieta de la mujer*

La crítica de la respuesta del lector destaca que, durante el proceso de lectura, «creamos sentido» rellenando imaginativamente y con ayuda de nuestra experiencia y nuestros conocimientos los huecos, las fisuras y las pausas que existen en el texto. La hermenéutica judía sugiere que la *Shekhinah*, la Divina Presencia, habita en los espacios que quedan entre las letras de cada palabra. En el proceso de narración de relatos o en el curso del *role-play*, nuestra imaginación intenta hacer presente, por así decir, a la Divina Sabiduría en los «espacios en blanco» que quedan entre las mujer*s bíblicas y nuestras propias vidas. De ahí que cada representación sea diferente. Recrear relatos bíblicos y re-imaginar sus personajes con ayuda de la imaginación y la dramatización creativa es un proceso catalítico que nos libera de las falsas imágenes que nos hacemos.

Hermenéutica de la re-membranza y la reconstrucción

La hermenéutica de la re-membranza y la re-construcción no sólo se esfuerza por incrementar la distancia que nos separa de la época en que fue escrito el texto, sino también por enriquecer nuestros conocimientos y nuestra imaginación histórica. De ahí que la hermenéutica de la reconstrucción histórica cuestione el «abismo» que el positivismo histórico ha abierto entre el lector contemporáneo y los textos bíblicos. Al mismo tiempo, intenta desbaratar la dinámica kyriocéntrica que los textos bíblicos manifiestan en sus contextos literarios e históricos; para lo cual, los recontextualiza con ayuda de un modelo de reconstrucción histórica socio-político-religiosa que tiene como objetivo hacer de nuevo visibles a los «otros» subordinados y marginados, esto es, tornar «audibles» sus argumentos y silencios reprimidos. La hermenéutica histórica aspira, pues, a recuperar como patrimonio de las mujer*s la historia religiosa por ellas protagonizada y el recuerdo del trato discriminatorio que han padecido, igual que sus luchas y sus conquistas.

Así concebida, la hermenéutica del recuerdo se sirve de métodos constructivos re-visionistas en la medida en que, más allá de la rememoración de la historia, aspira a la reconstitución religiosa del mundo. Y lo hace a través de la recuperación del olvidado pasado de las mujer*s, tanto de los tratos discriminatorios que han padecido como de sus luchas por la supervivencia y el bienestar. A semejanza de las pensadoras posmodernas, esta hermenéutica es plenamente consciente del carácter retórico de sus propias reconstrucciones y, sin embargo, insiste en la necesidad de esa labor de memoria histórica en apoyo de las luchas actuales de las mujer*s por la supervivencia y la transformación. Si la ausencia de una historia escrita es un signo de la opresión de la gente, las feministas y otros estudiosos subyugados no pueden abstenerse de dicho quehacer re-constructivo retórico e histórico.

Los métodos retóricos e históricos de reconstrucción crítica no ven los textos como ventanas al mundo ni como espejos del pasado; no estudian las fuentes históricas como si se trataran de datos objetivos y de indicios de cómo fueron realmente las cosas. Tampoco conciben la historiografía como transcripción e informe de «lo que realmente ocurrió», ni confunden sus modelos científicos de reconstrucción con descripciones de la realidad. Al contrario, no pierden de vista el hecho de que las tres fases de la historiografía –búsqueda de documentos, explicación, redacción– deben estar enraizadas en una hermenéutica de la sospecha, la evaluación crítica y la imaginación histórica. La com-

prensión histórica se basa en la analogía. Está cargada de narración (*narrative-laden*) y viene a ser una recreación de la realidad, un volver a contarla de nuevo: no se trata de la realidad misma ni de un registro de lo que realmente sucedió. La historia y el recuerdo del pasado siempre implican el uso de la imaginación, la cual, a su vez, está atravesada por el recuerdo y la historia.

La hermenéutica de la reconstrucción y la re-membranza históricas no debería ser utilizada para esquivar la hermenéutica de la evaluación crítica teológica o ideológica. Su momento constructivo ha de estar cimentado en una hermenéutica de la sospecha y el análisis crítico. Con todo, la hermenéutica de la reconstrucción no tiene sólo una tarea deconstructiva, sino que es un quehacer constructivo. Se basa en una escala de valores y en una visión del mundo que deben ser justificadas y adveradas por medio del discurso y el debate público. La hermenéutica de la reconstrucción no concibe la tarea de escribir la historia como una transcripción de acontecimientos, sino como ejercicio de la «lógica de lo probable». Por eso, renuncia a todo positivismo textual, que entiende los textos como ventanas al mundo, esto es, como reflejo y noticia de la realidad histórica, y trata las fuentes como datos objetivos e indicios de cómo fueron realmente las cosas. Igualmente, elude el positivismo histórico, que concibe la historia como una descripción de la realidad. Según esta manera positivista de ver las cosas, la historiografía no es sino una transcripción y un informe de «lo que de hecho ocurrió».

En vez de ello, la hermenéutica de la re-membranza y la reconstrucción suscribe el realismo histórico, que considera la historia como ámbito de lo posible y lo probable. Escribir historia es un proceso que consta de tres fases: búsqueda de documentos, explicación y redacción. Las tres han de ser sometidas a una hermenéutica de la sospecha y la evaluación crítica.

La historiografía, como ya he señalado, está cargada de narración; es una recreación de la realidad, un volver a contarla, mas no la realidad misma. Implica selección, ponderación, interpretación y validación de documentos. Además, depende del estilo, la intención y la técnica compositiva de cada cual, de cómo cuenta la historia que tiene entre manos. De ahí que también la historiografía necesite de la hermenéutica de la experiencia, del análisis sistémico y de la imaginación, porque la explicación depende de la experiencia del historiador, así como de sus juicios de probabilidad.

Es más, la historiografía es una teoría de la acción que asume la existencia de continuidad entre los «hacedores de historia», esto es,

entre quienes hacen la historia y quienes la escriben. Tanto los sujetos como los objetos de la historiografía son personas que *hacen* historia. Los actores de la historia y los historiógrafos no sólo comparten el marco espacio-temporal de datación y periodización, sino también el campo de acción. Para su «hacer historia», los historiadores dependen del «hacer» de los actores históricos reales (Ricoeur). La Historia se convierte en *su* historia. En resumen, los historiadores son «hacedores de historia» que escriben la historia desde la perspectiva de su propia experiencia y su particular visión de la realidad.

Para elaborar la historia, los historiadores se basan en modelos teóricos de historiografía que conciben la historia como formación de identidad, como recuerdo, como relato de los vencedores, como patrimonio o como reconstrucción, según el caso. En la composición de la historia del cristianismo primitivo se han utilizado diversos modelos teológicos reconstructivos. Entre ellos se cuentan el *modelo de sustitución*, que afirma que el cristianismo es superior al judaísmo, al cual da cumplimiento; el *modelo jerárquico de sucesión apostólica*, que sostiene que entre Jesús y la jerarquía actual existe una cadena sucesoria ininterrumpida; el *modelo ortodoxia-herejía*, que asevera que la ortodoxia precedió a las aberraciones heréticas; el *modelo* (protestante) *orígenes inmaculados–deterioro*, que supone la existencia de una «edad de oro» inicial que muy pronto degeneró en las estructuras pecaminosas de la Iglesia; y el *modelo* (católico) *de crecimiento-desarrollo*, que concibe los comienzos del cristianismo como la semilla que se convirtió en el hermoso árbol que es la Iglesia católica de Roma. Por eso, es importante que identifiques cuál es el modelo reconstructivo que se halla en la base de tu propia visión histórica de los orígenes cristianos. Luego conviene que cuestiones tus conocimientos históricos con ayuda de la hermenéutica de la sospecha y disciernas hasta qué punto se halla informada tu experiencia por ese modelo, para que seas consciente de cuánto representa para ti.

A lo largo de mi obra, he sostenido que es necesario que la historiografía feminista sustituya los modelos masculino-mayoritarios y andro-kyriocéntricos de construcción del mundo por un modelo radicalmente igualitario de re-membranza. La historiografía puede ser comparada, por tanto, a la confección de una colcha de ganchillo, pues se trata de disponer todos los fragmentos de información en un nuevo motivo y patrón. Desbaratando de esta manera el modelo positivista de historiografía y transformando ésta en un discurso histórico comparable a la confección de una colcha, he intentado, por una parte, abrir posibilidades de presencia histórica de las mujer*s y, por otra, desper-

tar la capacidad de imaginar alternativas al pasado kyriarcal y a sus luchas. Lo cual exige unos presupuestos hermenéuticos diferentes, capaces de corregir las tendencias andro-kyriocéntricas de nuestras fuentes históricas.

- *En primer lugar,* y a menos que se demuestre lo contrario, debemos dar por supuesto que las mujer*s han participado activamente en la historia. Por eso, hemos de leer los textos kyriocéntricos de forma inclusiva, salvo cuando se afirme explícitamente que ninguna mujer* se hallaba presente o implicada.
- *En segundo lugar,* los textos y las reconvenciones que pretenden censurar o restringir el comportamiento de las mujer*s deben ser leídos como prescripciones, y no como descripciones de la realidad. Si a las mujer*s se les prohíbe una determinada actividad, podemos dar por hecho sin temor a equivocarnos que, en realidad, estaban tan involucradas en ella que su participación se había convertido en una amenaza para el orden kyriarcal.
- *Finalmente,* los textos y la información deben ser, por una parte, contextualizados en sus abigarrados entornos culturales y religiosos y, por otra, reconstruidos no sólo desde el punto de vista del *ethos* dominante, sino desde la perspectiva de los movimientos sociales alternativos que luchan por el cambio.

En suma, rememorar equivale a otorgar existencia histórica y a reivindicar subjetividad histórica. Tal recuerdo histórico recupera las tradiciones bíblicas en cuanto tradiciones que reflejan la lucha, la supervivencia y las visiones de las mujer*s. Reclama la herencia histórica de éstas. Concebida como historia feminista «confeccionadora de colchas», la historiografía se convierte en una praxis de transformación. La escritora caribeña Michelle Cliff describe acertadamente la tarea de la hermenéutica del recuerdo:

> «Escribir como mujeres –o como varones, dado el caso– plenamente caribeñas requiere de nosotras la recuperación de nuestro pasado africano, reclamándolo como propio, así como la elección para tema de nuestras obras de una historia sumida en el mar, esparcida como el potasio en los campos de caña de azúcar, enmohecida o atrapada en un sistema clasista caracterizado por su rigidez y su dependencia de la estratificación en clases. Sobre un pasado ya descolorido para nuestras mentes... Implica caer en la cuenta de que nuestro conocimiento siempre será deficiente. También exige, creo yo, utilizar las formas que nos fueron enseñadas por nuestros opresores, socavando su lenguaje y apropiándonos de su estilo para nuestros propios propósitos»[7].

Hermenéutica de la acción transformadora por el cambio

El proceso interpretativo crítico o «danza hermenéutica» tiene a la hermenéutica de la transformación y la acción por el cambio como objetivo y culmen. Como ya hemos visto, tal proceso interpretativo aspira a alterar las relaciones de dominación legitimadas e inspiradas por las religiones bíblicas kyriarcales. Con ese fin, explora vías y posibilidades de transformación de las relaciones de dominación inscritas en los textos, en las tradiciones y en la vida cotidiana. Es a las mujer*s que luchan en la base de la pirámide kyriarcal de discriminación y dominación a quienes ha de rendir cuentas de tal tarea. También se afana por configurar los estudios religiosos y bíblicos como escenario de transformación social, política y religiosa.

Cuando buscamos visiones de futuro y posibilidades de transformación, no tenemos más remedio que extrapolar nuestra experiencia presente, que siempre se halla predeterminada por la experiencia pasada. Por eso, es menester analizar el pasado y el presente para elaborar visiones creativas e imágenes inusitadas de una nueva humanidad, una ecología global y una comunidad religiosa. Soy consciente, sin embargo, de que nuestra imaginación sólo será capaz de transformar las limitaciones pasadas y presentes de nuestras visiones si nos comprometemos en la lucha por un futuro diferente y más justo. Como tan elocuentemente lo formula Toni Morrison en su novela *Beloved:*

> «Ella no les dijo que enmendaran sus vidas o que se fueran y no pecaran más. No les dijo que eran los bienaventurados de la tierra, ni los mansos que la heredarían, ni los limpios de corazón destinados a la gloria. No; les dijo que la única gracia que podrían tener sería la gracia que imaginaran. Que si no lograban representársela, nunca la alcanzarían»[8].

Las visiones espirituales sapienciales/Sapienciales que comparten las religiones bíblicas tienen el poder de suscitar emociones intensas

7. M. CLIFF, «A Journey into Speech», en [R. Simonson y S. Walker (eds.)] *The Graywolf Annual Five: Multicultural Literacy*, Graywolf Press, Saint Paul 1988, p. 59.
8. T. MORRISON, *Beloved*, Knopf, New York 1987, p. 88.

y respuestas creativas, engendrando así el sentido de comunidad necesario para las visiones y luchas contemporáneas por una sociedad y un mundo alternativos. Los estudios bíblicos deben ser reestructurados, por consiguiente, de manera tal que puedan contribuir a la formación de un espacio Sapiencial/Espiritual de coraje, esperanza y visión de futuro en medio de nuestras abigarradas luchas por la justicia. También es necesario replantear la subdisciplina conocida como teología bíblica con el fin de que pueda contribuir a la articulación de un centro-Espiritual de dimensiones globales.

A modo de resumen de mis disquisiciones: el proceso crítico de interpretación retórico-emancipadora desafía a los cultivadores de los estudios bíblicos y a los lectores de la Biblia en general a convertirse en lectores más sofisticados desde un punto de vista teo-ético, en lectores capaces de cuestionar tanto el talante modernista de los estudios bíblicos como sus propias ubicaciones y funciones socio-políticas dentro de las estructuras globales de dominación. Al mismo tiempo, los capacita para luchar por una más justa y radicalmente democrática articulación *cosmopolita* de la religión en la cosmópolis global o *ekklesía de mujer*s*.

He sostenido que, para hacerse una idea del perfil de este cambio de paradigma en la autocomprensión de la disciplina de los estudios bíblicos, es necesario pasar de un *ethos* discursivo científico-académico a otro crítico-público alimentado por la reflexión sobre los temas suscitados por la confrontación de las mujer*s con la injusticia. Tal cambio y transformación de los estudios bíblicos tendrá que ser capaz de sortear hábilmente la Escila de «lo que el texto quiso decir» y el Caribdis de «lo que el texto quiere decir hoy» concentrándose en las visiones ético-teológicas de justicia y bienestar para todas las mujer*s del planeta que propone la Biblia.

Una transformación de este tipo apunta a una teología bíblica que ya no se rige por los dictados del historicismo modernista y positivista. Aunque seguiría obligada a argumentar de manera histórica, por cuanto no dejaría de leer los textos bíblicos como textos retóricos ubicados en contextos históricos particulares, la teología bíblica tendría libertad para plantear preguntas ético-políticas y teológicas fundamentales: ¿qué clases de valores y visiones defienden los textos bíblicos y sus intérpretes actuales?; ¿valoran las visiones teológicas que contribuyen al bienestar de todas las personas en la *cosmópolis* global o sancionan como teo-lógicos los lenguajes de dominación y odio?

El método retórico-crítico o proceso hermenéutico de danza espiral interpretativa de la sabiduría/Sabiduría que aspira a propiciar la deliberación teológica pública y la transformación religiosa no tiene por qué circunscribirse a los textos canónicos cristianos, sino que puede ser –y, de hecho, ha sido– puesto en práctica con éxito por estudiosos de tradiciones y escrituras sagradas de otras religiones. Además, los exegetas bíblicos no son los únicos que, en calidad de lectores expertos, pueden usarlo. Al contrario, lo que exige este método son intérpretes bíblicos comprometidos y deseosos de contribuir a la transformación de la sociedad, independientemente de que sean lectores profesionales. Así, es empleado por igual en la formación de licenciados y doctores, en debates parroquiales, en las clases universitarias y en el trabajo con mujer*s analfabetas. La teóloga suiza Regula Strobel ha resumido su experiencia pastoral con personas que han ejecutado o bailado la «danza» de la interpretación en grupos parroquiales de estudio bíblico. Dice que la gente que emplea mi polifacético proceso sapiencial/Sapiencial de interpretación experimenta cambios notables. Al comienzo, siguen confiando en la autoridad de la teóloga, que es quién se supone que ha de determinar la manera correcta de entender e interpretar el texto. Poco a poco, aprenden a verse a sí mismos como sujetos... y no sólo de la lectura de la Biblia. A partir de su propia experiencia, juzgan qué es liberador y qué opresivo. No se sienten sometidos a la presión de tener que derivar de la Biblia o de la actitud de Jesús todas sus decisiones. Porque experimentan que todo lo que contribuye a la liberación y a la vida en plenitud de las mujer*s y de otras personas desfavorecidas es un criterio de decisión y acción coherente y alentador. De ese modo, pueden leer incluso textos bíblicos ambiguos y verse enriquecidos por sus aspectos liberadores sin necesidad de asumir los opresivos.

A través de este proceso retórico-crítico de interpretación y deliberación, los estudios religiosos y bíblicos se constituyen en discursos públicos que pueden ser analizados críticamente y se convierten en escenarios de lucha y concienciación en el *horizonte* radicalmente democrático de *la ekklesía* y la *basileia*. Patricia Hill Collins ha dado el nombre de «pragmatismo visionario» a esta praxis de cambio y transformación. El pragmatismo visionario feminista propone una visión alternativa del mundo, pero no prescribe un objetivo y una meta determinados para los que luego pueda reclamarse el estatuto de verdad universal. En este libro he intentado elaborar este pragmatismo visionario en forma de espiritualidad Sapiencial.

En un proceso de pragmatismo imaginativo como el que he descrito, nunca se llega a la meta, sino que siempre hay que seguir luchando a lo largo del camino. Este proceso revela que las acciones

presentes son parte de una lucha mayor y llena de sentido. Pone de manifiesto que las visiones éticas, plenamente veraces, de autoafirmación y comunidad no pueden ser separadas de las luchas por hacerlas realidad. Producir nuevos conocimientos y proponer nuevas interpretaciones suponen ya de por sí una toma de partido. Mientras que las visiones pueden ser evocadas con ayuda de la imaginación histórica, la acción pragmática requiere sensibilidad hacia las injusticias de la vida cotidiana. Si la religión y la interpretación bíblica quieren tener relevancia, no pueden dejar de insuflar este pragmatismo visionario en las luchas cotidianas por la justicia y el bienestar de todas las personas.

Para terminar, me gustaría llamar la atención sobre el método de transformación propuesto por Rebecca Alpert. La cual señala que el mayor reto concreto al que han de hacer frente las lesbianas y los gays judíos es cómo componérselas con Lev 18,22 (véase también 20,13): «No te acostarás con varón como con mujer*: Es una abominación». Este texto se lee en la fiesta de Yom Kippur y luego otras dos veces durante el ciclo anual de lecturas de la Torá. Forma parte de la Torá, ese conjunto de cinco libros que tradicionalmente se considera palabra de D**s escrita por Moisés. Así pues, estas palabras no son tenidas por un mero registro del pasado, sino por una declaración de lo que D**s quiere de su pueblo. Ninguna ley revelada en la Torá puede ser anulada o revocada.

Esta autora sugiere tres métodos hermenéuticos para tratar este texto. El primero consiste en permanecer dentro del sistema y acudir al midrás para ver cómo fue re-conducido por la interpretación tradicional; el segundo consiste en leerlo desde un punto de vista histórico, haciendo de él un documento del pasado sin ninguna autoridad para el presente; y el tercero, en confrontarlo, dejando que se vea encarado por nuestro enfado e indignación, y hacer de él un instrumento de transformación:

> «Al encontrarnos con el Levítico, experimentamos el dolor, el terror y la ira que esta afirmación suscita en nosotras. Nos imaginamos el incalculable daño causado a generaciones de varones, mujeres y niños que se sintieron atraídos por personas de su mismo sexo y se vieron obligados a encubrir o desviar estos sentimientos... Recordamos lo que sentimos cuando escuchamos estas palabras por primera vez y supimos de su origen divino. Y nos indignamos; sí, nos indignamos por el poder que estos textos tienen sobre nuestras vidas, por el dolor que hemos padecido a causa –en no pequeña medida– de estas palabras... Luego, si podemos, superamos esta rabia. Comenzamos a ver estas palabras como herramientas para educar a la gente... Comenzamos a usar estas mismas palabras para quebrar el silencio que nos rodea... Cada una de nosotras cuenta la historia de lo que esta prohibición ha significado en nuestra vida: cómo ha sido nuestra lucha contra ella y en qué punto del camino hacia su superación nos encontramos... De esta manera, resulta posible transformar la Torá de escollo en vía de acceso»[9].

Para continuar recorriendo los caminos de la sabiduría/Sabiduría a la justicia

Tanto tú como yo hemos llegado al final de este libro, aunque espero que la «danza» no haya hecho más que empezar. Ya se trate de la Biblia o del periódico, en la interpretación de un texto intervienen, al igual que en la danza, el cuerpo y el alma, los pies y la visión de futuro. Interpretar requiere impulso y movimiento, significa poner en marcha un movimiento de amigos de la Sabiduría y participar en él, nos exige involucrarnos en los movimientos de la sabiduría/Sabiduría por el cambio y la transformación. Interpretar implica salir de las relaciones kyriarcales de dominación en dirección al espacio radicalmente democrático de la Divina Sabiduría, conlleva impulsar movimientos democráticos de base multiculturales multirreligiosos, comporta iniciar grupos sapienciales/Sapienciales de concienciación y comprometerse en ellos, en la *ekklesía de mujer*s*, la cual imagina, debate y pone en práctica a lo largo y ancho del planeta ese futuro radicalmente democrático de bienestar para todas y todos, sin excepción. ¡Espero que sigamos encontrándonos por los caminos y movimientos de la Sabiduría a la justicia, por esos caminos y movimientos que se extienden hacia los cuatro puntos cardinales y nunca cesan de danzar en círculos y espirales!

> «Oh Sabiduría del Oriente Oh Sabiduría del Oriente
> *Sophia, Sophia*
> Ven y alienta en nosotras Ven y alienta en nosotras
> *Sophia, Sophia*
> Oh Sabiduría del Sur Oh Sabiduría del Sur
> *Sophia, Sophia*

9. R. T. ALPERT, «In God's Image. Coming to Terms with Leviticus», en [Id. (ed.)] *Voices of the ReligiousLleft: A Contemporary Source Book*, Temple University Press, Philadelphia, p. 221.

Ven y resplandece en nosotras Ven y resplandece en nosotras
Sophia, Sophia
Oh Sabiduría del Occidente Oh Sabiduría del Occidente
Sophia, Sophia
Ven y vive a través de nosotras Ven y vive a través de nosotras
Sophia, Sophia
Oh Sabiduría del Norte Oh Sabiduría del Norte
Sophia, Sophia
Ven y arraiga en nosotras Ven y arraiga en nosotras
Sophia, Sophia»

(Colleen Fulmer)

Movimiento de profundización

Elizabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation,* Beacon Press, Boston 1992, pp. 51-76 (trad. cast.: *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica,* Trotta, Madrid 1996, pp. 37-62).

Pasos hacia delante

- Repasa el camino hacia la sabiduría/Sabiduría que has ido recorriendo por medio del estudio de este libro. ¿Cómo piensas continuar explorando los caminos de la Sabiduría? ¿Eres capaz de «bailar» la danza hermenéutica con sus diversos movimientos, pasos y repeticiones? ¿Puedes nombrar tres escollos que hayas encontrado en el camino y señalar tres giros que realmente hayas disfrutado?
- ¿Has experimentado algún cambio durante el proceso de lectura y discusión de este libro? En caso de respuesta afirmativa, ¿cuál? ¿Ha cambiado tu concepción de ti misma, de la Biblia, de los autores bíblicos o del feminismo? Enumera palabras, piensa metáforas o lleva a la reunión objetos que puedan caracterizar y simbolizar tales transformaciones.
- Elige un texto bíblico, por ejemplo el relato de Marta y María (Jn 11-12), e intenta analizarlo desde la perspectiva de cada uno de los siete tipos de hermenéutica que he presentado en este capítulo. Escribe cinco preguntas que plantear en cada uno de estos siete movimientos de interpretación.
- Escribe un poema, canción, rito, letanía o relato que ensalce a la Divina Sabiduría como fuente de revelación e inspiración para su pueblo. ¿En qué te sientes inspirada por Ella? ¿En qué sentido está la Biblia inspirada por Ella? ¿Qué cambios se han producido en tu espiritualidad a consecuencia de la lectura de este libro?

Ejercicio de movimiento

1. Comenta la ficha de trabajo nº 10 sobre la «reina del Sur».
2. Continúa la «danza» haciendo uso en las siguientes sesiones de trabajo de las fichas de trabajo nºs 12-18 (una por sesión), dedicadas a los movimientos hermenéuticos.

FICHA DE TRABAJO Nº 10

La reina del Sur se levantará[10]

Soy la reina del Sur. Vengo de Latinoamérica y de los confines de la Tierra. Hablo en nombre de todas las pobres y marginadas. Mi presencia hace del relato de los pueblos del Sur un relato de esperanza. A mi gente se la suele considerar la escoria de la sociedad: si hay personas condenadas a ser barrenderas, personas a las que se escupe, personas alejadas de los centros de poder, ésas son las mías. Estamos alejadas de esos centros de poder ubicados en vuestro Norte; nosotras somos las pequeñas, la gente que ni siquiera consideráis digna de vuestra atención. Nos tenéis por sucias y desaliñadas; nos miráis por encima del hombro como si vuestra posición social en esta Tierra os hiciera superiores a nosotras; nos borráis de un plumazo. Nuestra tez es más oscura; de hecho, a vosotras os puede parecer propia de paganas. Venimos de las junglas, de lugares vírgenes, todavía sin civilizar, lejanos, muy lejanos de vuestro hogar. Somos la gente del Sur: las perdidas y misteriosas, las pobres y analfabetas, las marginadas y desconocidas.

Soy la reina del Sur. Aunque escupas sobre mi manto, seguiré aquí dando la cara por mi gente y preservando la sabiduría y el poder de los siglos. Muchos profetas me han invocado y han reconocido mi poder. Eso sí, aunque miréis a mi pueblo con aires de superioridad, no dudáis de nuestra sabiduría. Yo había oído hablar de Salomón, que residía en el Norte, y vine a poner a prueba su sabiduría e ingenio. Abandoné mis queridas tierras meridionales, mi hogar y las comodidades de las que allí disfrutaba para averiguar cómo de verdadero es el conocimiento del Norte. Fue él quien me retuvo del brazo y no quería dejarme ir. Supo de mi poder y tuvo que reconocer que mi sabiduría era superior a la suya.

Salomón no fue el único de mis profetas. También Jesús invocó mi nombre. Él proclamó que «la reina del Sur se levantará en el Juicio con las gentes de esta generación y las condenará», porque explotan a la gente sencilla. Soy la reina del Sur, la reina que se levantará con las gentes de esta generación para someterlas a juicio. Somos nosotras quienes disponemos de la sabiduría de los siglos. Porque hemos venido de los confines de la Tierra a escuchar la sabiduría atesorada por Salomón. Somos nosotras quienes podemos discernir el espíritu desde dentro. Somos nosotras quienes confiamos en la vida, mientras que la audiencia de Jesús pedía signos y señales confirmatorias. Somos nosotras quienes estamos en condiciones de traer la liberación a las oprimidas y la condenación a las malvadas.

Aunque nuestros rostros puedan parecer impuros, es en nosotras en quienes se encarna el espíritu dador de vida de la Divina *Sophia*. Mientras que otras confían en sus plegarias y actos de piedad, nosotras sometemos a juicio este mundo de poder y jerarquía. Es vuestro Norte el que tiene que dirigir la mirada a nuestro Sur en busca de un conocimiento diferente: una sabiduría que viene de D**s y se entrega a una comunidad que en nada se parece a la que vosotras habéis construido. Nosotras somos el pueblo de la reina del Sur, el cobrizo pueblo de la esperanza.

Soy la reina de la Sabiduría, la reina del Sur. Yo estaba presente al comienzo de los tiempos, en todos los pueblos, como un regalo para toda aquella que libremente quisiera aceptarme. Mi morada se halla en las oscuras y laberínticas profundidades de cada corazón humano, átomo infinitesimal, mas quintaesencia de toda la creación. Soy accesible a todas, en todas, a través de todas. Me manifiesto a través de una gran variedad de idiomas –lenguas que difunden la maravilla de la diversidad y el placer de la pluralidad, uniendo y danzando en el discernimiento de la esperanza.

Soy la reina de la Sabiduría. Me complazco en liberar a la gente, y en particular a quienes están subyugadas y oprimidas. Las llamo mías y les preparo una mesa llena de manjares. Pregono mi mensaje en los lugares públicos. La Sabiduría se niega a guardar silencio. Soy la reina de la Sabiduría. Habito en los recuerdos peligrosos de mi pueblo –recuerdos de dolor y tortura– y, con mi diestro tacto, transformo esos recuerdos en una fuente de poder, sí, de un poder que alimentará y sostendrá al pueblo de las mujer*s del Sur en su lucha por el pan y el respeto. Ésa es la naturaleza de la sabiduría/Sabiduría. La cual, aunque ahora obre en silencio como el manantial que fluye del seno de la Tierra, se levantará con todo su ímpetu para correr hacia el mar de la vida. Mis manos –proclama la Sabiduría– están cansadas de tanto trabajar, pero no se dejarán vencer por la fatiga, para que así todos los árboles den fruto y las plantas florezcan. Mi tacto es dador de vida.

Soy la reina de la Sabiduría y estoy de viaje. De naturaleza audaz, soy capaz de gestas asombrosas. Tengo en mi interior una mina de

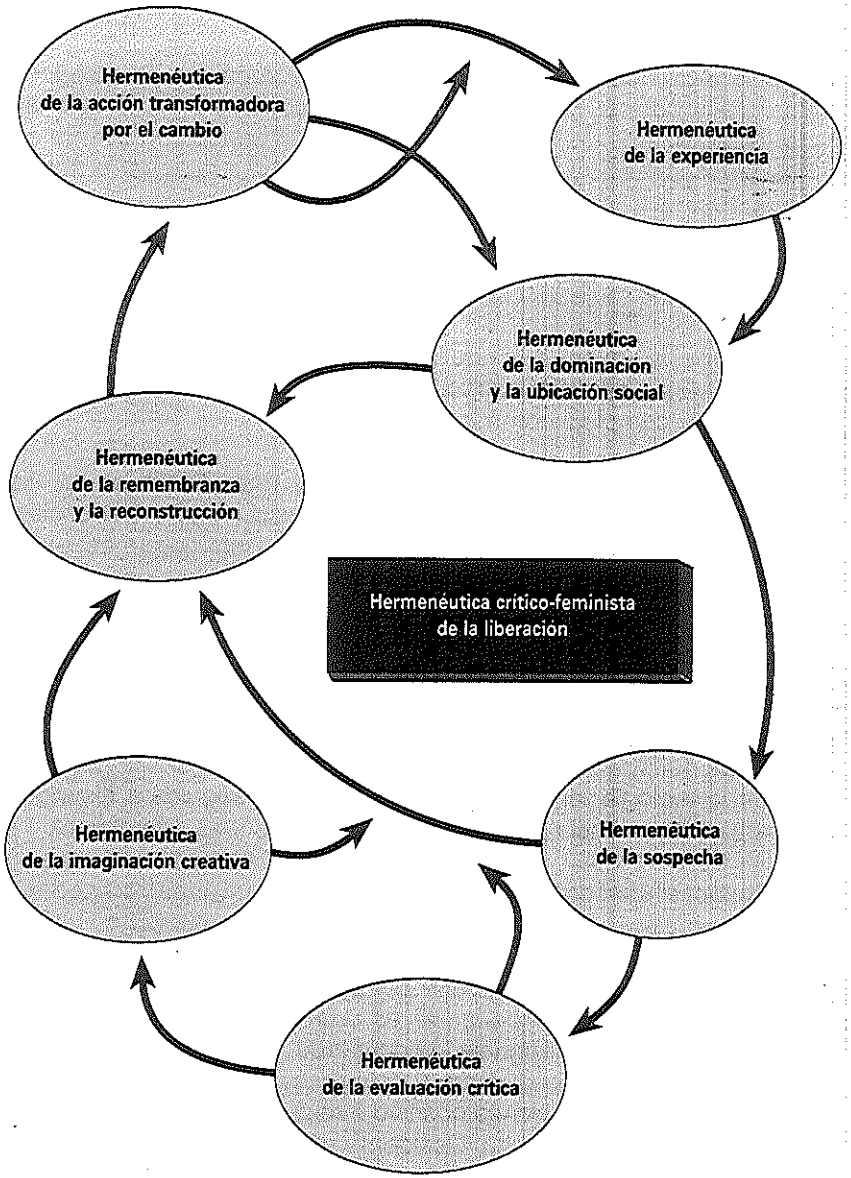
10. Se trata de una versión revisada de un texto escrito por Elizabeth Zachry, Patrick Tierman, Pushpa Joseph y Julie Cedrone como trabajo de grupo sobre «Teología feminista latino(norte)americana y la reina de Saba (Lc 11,29-32)» para el seminario «Relatos evangélicos de mujeres» (semestre de otoño de 2000).

recursos y tesoros que me complazco en manifestar cuando la ocasión lo requiere. Aparejada con estos tesoros, me atrevo a hacer frente a cualquier situación con potencial suficiente para desencadenar mi poder. Me encuentro con barreras e impedimentos, pero no me detienen, porque mi energía es inagotable; su fuente es el conjunto de las luchas de mi pueblo.

Soy la reina de la Sabiduría y he sido tema de discusión desde la aurora de los tiempos. He sido maltratada y asesinada, pero siempre me he levantado de nuevo y he cobrado vida nueva, energía nueva. Resucito en todas las personas, y a quien me recibe la lleno de valor y fortaleza para continuar su viaje. Hay quien tiene interés en extinguir las llamas de vida nueva, pero yo sigo ardiendo, cada vez con más brillo, cada vez más alto, ascendiendo por los valles, escalando las montañas, hasta que me convierto en una antorcha que resplandece y centellea en el desierto. Soy la reina de la Sabiduría, la reina del Sur.

FICHA DE TRABAJO Nº 11

La interpretación bíblica como escenario de la lucha por la liberación


Hermenéutica de la acción transformadora por el cambio
Hermenéutica de la experiencia
Hermenéutica de la dominación y la ubicación social
Hermenéutica de la remembranza y la reconstrucción
Hermenéutica crítico-feminista de la liberación
Hermenéutica de la imaginación creativa
Hermenéutica de la sospecha
Hermenéutica de la evaluación crítica

FICHA DE TRABAJO Nº 12

Hermenéutica de la experiencia

1. La «experiencia de las mujeres» ha sido considerada categoría central y norma. Partiendo de la doble constatación de que las perspectivas de las mujer*s no habían sido tenidas en cuenta en el quehacer teológico y de que determinados enunciados doctrinales del tipo: «La Biblia es la palabra revelada de Dios», eran utilizados como norma para juzgar la experiencia de las mujer*s, las investigadoras feministas se lanzaron a la búsqueda de la experiencia de las mujer*s bíblicas.

2. Problema: la «experiencia de la mujer» era entendida en términos universales y esencialistas, cuando en realidad es tan abigarrada, múltiple y compleja como las propias mujer*s.

3. No obstante, y aunque las vivamos de manera diferente, las mujer*s compartimos algunas experiencias. Ciertas experiencias, como las de ser maltratadas o violadas, son comunes a las mujer*s, si bien nunca hay dos experiencias iguales, pues el género se ve influido por la raza, la cultura y la clase.

4. La experiencia común de las mujer*s en el terreno de la religión ha sido la exclusión, el silenciamiento y la marginación. De ahí que la teología feminista comenzara con la reivindicación e identificación de nuestra propia experiencia, la experiencia de las mujer*s. Pero la teología feminista se vio obligada enseguida a distinguir entre la experiencia de las mujer*s y la experiencia feminista.

5. La experiencia feminista comienza con un «avance rompedor», con un «¡ajá!», con una experiencia de «disonancia cognitiva».

6. La experiencia feminista debe ser analizada desde un punto de vista sistémico. La experiencia es una construcción social y se halla codificada en lenguaje kyriocéntrico. La codificación lingüística kyriocéntrica es dualista y asimétrica: masculino positivo – femenino negativo; blanco positivo – negro negativo; elitista positivo – subalterno negativo; Occidente positivo – Oriente negativo; cristiano positivo – judío (o musulmán) negativo. La lectura de textos bíblicos androcéntricos inculca a las mujer*s, como si de una revelación divina se tratara, una autocomprensión negativa marcada por el sentimiento de inferioridad y la ciudadanía de segunda clase.

7. Leer «de otra manera» sólo es posible cuando se substituye la experiencia hegemónica por una experiencia feminista y se la nombra de manera diferente. El objetivo de la lectura feminista de la Biblia no es sólo la comprensión, sino la *concienciación*, esto es, la toma de conciencia de los condicionamientos de nuestra experiencia y de cómo, a pesar de ello, nos desviamos del patrón cultural-religioso. Esto sólo resulta posible si luchamos por un «espacio» experiencial alternativo desde el que poder llevar a cabo nuestra propia lectura.

8. La categoría feminista de experiencia tiene cuatro componentes esenciales:

   a. La experiencia está mediada lingüística y culturalmente. La experiencia «pura» no existe.

   b. Lo personal es político. La experiencia personal no es algo privado, sino público. Es necesario reconocer que la experiencia se construye socialmente en y a través del género, la raza, la clase y la etnia.

   c. Puesto que se halla social y religiosamente determinada, la experiencia personal requiere de una reflexión y un análisis críticos capaces de someter a examen la ubicación y el *status* social.

   d. La experiencia es un acceso o un punto de partida teológico, no una norma. Sólo una determinada experiencia, a saber, la experiencia de lucha y liberación, puede ser elevada a norma feminista.

FICHA DE TRABAJO Nº 13

Hermenéutica de la dominación y la ubicación social

Análisis sociocultural

1. Análisis sistémico

   a. Análisis sociocultural: herramienta intelectual-cosmovisional que ayuda a entender la realidad.
   b. Análisis sociocultural crítico-feminista–no sólo la experiencia de las mujer*s.
   c. Se aplica tanto a nuestro mundo como al mundo de la Escritura: plantilla o lente.

   Objeción:

   Quienes suscriben la idea de una epistemología elaborada desde un punto de vista feminista [FSE, del inglés *feminist standpoint epistemology*] entienden el feminismo como un sucedáneo del conocimiento centrado en el varón. Esta opción es anti-pluralista, por cuanto antes o después ha de reivindicar superioridad tanto cognitiva como política para el conocimiento feminista y la experiencia de las mujer*s.

2. *Categoría básica de análisis: el patriarcado*

   a. Gobierno del Padre de familia.
   b. Supresión violenta del matriarcado.
   c. Dualismo, sobre todo de género: androcentrismo.
   d. Todas las mujer*s padecen el mismo tipo de dominación, que es ejercida por todos los varones.

   Objeciones:

   a. No tiene en cuenta la experiencia del racismo.
   b. No percibe que las mujer*s tienen distintas posiciones y *status* sociales, las cuales dependen de los varones a quienes se hallan asociadas.

   c. No toma en consideración el hecho de que, con la modernidad, el patriarcado ha dejado de existir.
   d. No tiene en cuenta que el patriarcado adopta formas distintas según las culturas ni que cambia con el tiempo.

3. *Categoría de análisis: kyriarcado–Gobierno del señor-amo-padre-esposo*

   a. El kyriarcado como un sistema socio-político multiplicativo de dominación: cuestionamiento de la categoría «mujer».
   b. El kyriocentrismo como un sistema socio-político discursivo que asegura la dominación: justificación de la exclusión de las mujer*s.
   c. El kyriarcado y la democracia patriarcales clásicos: la unidad doméstica.
   d. El kyriarcado y la democracia fraternales modernos: la familia nuclear.

4. *Elaboración teológica: pecado estructural*

   a. No es individual [Eva], sino colectivo ["pecado original"].
   b. Injusticia institucionalizada y discriminación colectiva.
   c. No se reconoce como injusticia, porque los símbolos, los sistemas de valores y los discursos religioso-culturales la justifican; teología kyriocéntrica: sentido común.
   d. Produce una conciencia autoalienada, que colabora a su propia deshumanización y opresión, así como a la de otros, porque es entendida como voluntad de D**s.

   Arrepentimiento:

   a. Concienciación–examen de conciencia.
   b. Rechazo personal del pecado estructural.
   c. Con-versión–un giro de ciento ochenta grados.
   d. Una nueva autocomprensión socio-teológica y una nueva visión del mundo: la *ekklesía de mujer*s.*

FICHA DE TRABAJO Nº 14

Hermenéutica de la sospecha

Un aviso en las tapas de la Biblia: «Cuidado; puede ser peligrosa para tu salud y tu supervivencia»

1. Necesidad de una hermenéutica de la sospecha.
   a. Lenguaje andro-kyriocéntrico.
   b. Función «naturalizadora» del kyriocentrismo.
   c. La opresión como algo «normal».
   d. ¿Qué clase de Dios anunciamos?

2. Condiciones básicas para desarrollar la hermenéutica de la sospecha.
   a. Análisis sistémico de la dominación.
   b. Distinción entre sistemas de dominación y sistemas de legitimación ideológica.
   c. Reconocimiento de la dominación, que es convertida en algo natural y normal por los textos y símbolos cultural-religiosos.
   d. Análisis teológico: la dominación como pecado estructural.

3. Áreas de investigación.
   a. Los sujetos de la interpretación y sus ubicaciones socio-político-religiosas.
   b. Los comentarios y tradiciones de interpretación, así como su historia efectual.
   c. Los textos y sistemas simbólicos kyriocéntricos, así como sus funciones ideológicas.
   d. Los contextos kyriarcales de textos e intérpretes.

4. Objeciones a la hermenéutica de la sospecha (y malentendidos en torno a ella).
   a. No es sino un tipo de apología que elude el sentido literal de los textos.
   b. Se le achaca la búsqueda de una verdad más profunda, que desearía sacar a la luz: falo-logocentrismo.
   c. Los textos no tienen significados definidos; sólo los contextos son kyriocéntricos o kyriarcales.

   d. Está contaminada de racionalismo y ateísmo ilustrados. La autoridad de la Biblia requiere confianza y obediencia en vez de sospecha.

- ¿Estás de acuerdo con estas objeciones? ¿Por qué? ¿Por qué no?
- ¿Reflejan una correcta comprensión de la hermenéutica feminista de la sospecha?
- ¿Por qué no se puede confiar simplemente en la Biblia y obedecerla?
- ¿Por qué es necesario afrontar la autoridad teológica de la Biblia desde una hermenéutica de la sospecha?

FICHA DE TRABAJO Nº 15

Hermenéutica de la evaluación-proclamación crítica

- La hermenéutica de evaluación para la proclamación presupone y completa la hermenéutica de la sospecha.
- La hermenéutica de la evaluación es necesaria porque los textos siempre adquieren significado en un contexto, y sus significados son, por tanto, múltiples.

La hermenéutica de la evaluación tiene un doble punto de referencia:

I. Cuestiones de valoración ideológica: **Cultural.**

II. Cuestiones de autoridad bíblica: **Teológico.**

I. EN CUANTO HERMENÉUTICA CULTURAL-IDEOLÓGICA

El lenguaje y los textos no son sistemas de signos cerrados en sí mismos, sino que gozan de un poder performativo: legitimación o cuestionamiento de las estructuras de poder, «naturalización» o interrupción de la cosmovisión hegemónica, interiorización de valores dominantes o de valores emancipadores. *¿Qué efecto tiene sobre nosotros un texto cuando nos sometemos a su mundo de visiones y valores?*

Por eso, la hermenéutica feminista-crítica de la evaluación intenta

1. hacernos conscientes de
   - la interiorización y la legitimación cultural-religiosas del kyriarcado;
   - los valores y las visiones alternativos, contraculturales, radicalmente democráticos inscritos en los textos.
2. ponderar en qué medida un texto
   - codifica y refuerza estructuras de opresión;
   - articula valores y visiones que promueven la liberación.
3. elaborar una escala de valores feminista, esto es, emancipadora que
   - puede derivarse de la Biblia, aunque no tiene por qué;
   - debe ser confeccionada en las luchas emancipadoras por la supervivencia y el cambio de las estructuras kyriarcales.

En el estudio de un texto bíblico, el análisis feminista crítico presta especial atención

- al «punto de vista» que refleja los objetivos ideológico-retóricos del texto; los lectores suelen alinearse con la voz, los valores y los personajes dominantes en éste (por ejemplo, la mujer* sirofenicia);
- a sacar a la luz y resaltar los roles (y los valores concomitantes) superior/inferior, nosotros/ellos y masculino/femenino inscritos en el texto y actualizados en el acto de lectura;
- a formular explícitamente el «punto de vista» o la estrategia ideológica del texto en función de nuestros sistemas de valores culturales, así como a poner de manifiesto la interacción del texto con ellos;
- a determinar y circunscribir la situación y el contexto retóricos en los que el texto opera en la actualidad (por ejemplo, antijudaísmo).

II. EN CUANTO HERMENÉUTICA RELIGIOSO-TEOLÓGICA

En un contexto cristiano, los textos bíblicos son entendidos y proclamados como palabra de D**s, aunque la investigación bíblica ha demostrado suficientemente que se trata de palabras de hombres históricos.

Comprensión de auctoritas = *autoridad como*

1. *Autoridad kyriarcal.*
   - Autoridad del señor, amo, padre o marido: obediencia-sumisión-asentimiento.
   - Lógica de la identidad-exclusión-vilipendio.
   - Canon como patrón-norma-criterio, como norma que no puede ser alterada.
   - La investigación histórico-crítica establece un canon dentro del canon.
2. *Autoridad radicalmente democrática*
   - Deriva del verbo *augere* = incrementar-mejorar-iniciar-originar.
   - Pluralidad de significados y verdades.
   - Evaluación crítica antes que obediencia.
   - Lógica de la democracia radical = debate-riesgo-cambio-visión-inspiración.

La autoridad canónica en las comunidades cristianas

El carácter canónico de un texto nos obliga a encontrarle sentido, para que así podamos aceptarlo, asentir a él, someternos a él. Requiere una hermenéutica de la obediencia.

1. *Propuestas masculino-mayoritarias.*
   - Evangélica: inspiración plena-jerarquía de verdades; la Escritura se interpreta a sí misma.
   - Metodista: la Escritura-tradición-experiencia-razón gozan de autoridad.
   - Luterana: canon dentro del canon: «Lo que saca a la luz a Cristo».
   - Católico-romana: Escritura-doctrina-liturgia-tradición-jerarquía, la percepción de los creyentes; criterio: «Lo que ha sido revelado para nuestra salvación».
   - Histórico-crítico-teológica: lo que significaba-lo que significa, interpretación-aplicación.

2. *Propuestas feminista-liberacionistas.*
   - Autorización por la Escritura – la Escritura como lenguaje
   - La Escritura como contexto – nuestras vidas como texto-imaginación dialógica.
   - La Escritura se interpreta a sí misma: principio normativo.
   - Correlación entre la situación y el texto – principios y normas.
   - Leer la Escritura con vistas a la concienciación y la inspiración.

3. *Discernimiento de Espíritu (s).*
   - La Escritura como escenario de una lucha por el sentido.
   - La Escritura como inspiración en situaciones siempre nuevas.
   - Análisis crítico de las estructuras, valores y visiones inscritas en los textos.
   - Criterios de evaluación derivados de la experiencia de las mujer*s que luchan por la supervivencia y el bienestar en la base de la pirámide kyriarcal.
   - Objetivo: fuerza y poder en las luchas por la liberación y la transformación.

FICHA DE TRABAJO Nº 16

Hermenéutica de la imaginación creativa

- La imaginación es un espacio de libertad. Es un espacio en el que se traspasan las fronteras. En el espacio de la imaginación, el tiempo se relativiza, y se abren nuevas posibilidades. La imaginación es el espacio de la memoria y la posibilidad, un espacio en el que los anhelos y deseos cobran expresión y los sucesos pueden ser revividos.

- Por lo general, pensamos que el poder de la imaginación se corporeiza en el arte, la música, la literatura o la danza, al tiempo que damos por sentado que la ciencia sólo se sirve del pensamiento racional, lógico y deductivo. Tal suposición no es correcta, porque la ciencia opera con hipótesis y modelos que dependen de la imaginación informada. Poner el acento en las operaciones lógicas y cognitivas supone reprimir las emociones, los sentimientos y las percepciones, lo cual conduce a una mala ciencia histórica o a una mala teología.

- Gracias a nuestras capacidades imaginativas, podemos ponernos en la piel de otras personas y describir sus sentimientos, cavilaciones y conflictos internos. Con nuestra imaginación, somos capaces de concebir cambios y de representarnos cómo podría ser alterada una determinada situación. La imaginación histórica es absolutamente necesaria para entender los textos bíblicos. Nos permite rellenar los huecos y espacios vacíos, para, de ese modo, extraerle sentido a la narración.

- Los historiadores que escriben obras de historia o los exegetas que interpretan los textos históricos dependen de su imaginación para «hacer historia», para contemplar a las gentes del pasado como hacedores de historia y agentes históricos.

- La imaginación se sirve de la información, sí, pero también del subconsciente en cuanto almacén de sentimientos y experiencias reprimidos, de prácticas y códigos de sentido común. Nuestros presupuestos subconscientes condicionan tanto nuestro pensamiento racional como la manera en que leemos los textos y reconstruimos la historia.

- Recrear de manera imaginativa los relatos bíblicos no sólo lleva a identificarse –historizándolos– con los personajes androcéntricos, sino que, por una parte, valida concepciones culturales y religiosas que se dan por sentadas y se consideran de sentido común y, por otra, saca a la luz emociones y experiencias reprimidas. De ahí que exija el ejercicio de la hermenéutica de la sospecha.

FICHA DE TRABAJO Nº 17

Hermenéutica de la re-membranza y la re-construcción

I. Hermenéutica de la re-construcción.

1. La hermenéutica del recuerdo no debe ser utilizada para eludir la hermenéutica de la evaluación crítica teológica o ideológica. Su momento constructivo ha de cimentarse en una hermenéutica de la sospecha y la evaluación crítica.

2. La hermenéutica de la re-membranza y la re-construcción no es sólo deconstructiva, sino también constructiva, y se apoya en la imaginación histórica, así como en una escala de valores y en una visión del mundo (por ejemplo, en el análisis del kyriarcado y de la democracia radical) que deben ser justificadas y corroboradas en el discurso público.

3. La hermenéutica del recuerdo no debe estar cimentada tanto en un pluralismo liberal (que asume que todo vale) cuanto en la re-membranza crítica. Los conceptos analíticos y los modelos reconstructivos son importantes. La historia depende de las imágenes y los modelos del pasado que derivamos de nuestro presente (analogía).

II. Textos y objetos como fuentes de la historia.

1. Postivismo textual: el texto como una ventana al mundo

   El texto como ventana y referencia a la realidad histórica, como reflexión sobre ella.

   Las fuentes son datos objetivos e indicaciones de cómo fueron realmente las cosas.

2. Positivismo histórico: La historia como descripción de la realidad–Lo que de hecho sucedió.

   La historiografía no es sino trascripción e informe de los sucesos reales, de «lo que de hecho sucedió».

3. Constructivismo histórico.

   La historia está cargada de narración; se trata de una nueva versión de la realidad, de una recreación, no de la realidad misma.

4. La historia como «lógica de lo probable»: rehacer el mundo.

   Retoricidad de los textos y fuentes–lectura contra el tenor de los textos.

   La historia como formación de la identidad, la historia como memoria–el relato de los vencedores.

   La historiografía debe atender tanto a las fuentes como a quienes históricamente han sido silenciados o marginados.

III. Modelos de reconstrucción histórica.

1. Modelos teológicos de la historia del cristianismo primitivo.

   Judaísmo-cristianismo: modelo de la sustitución.
   Sucesión apostólica: modelo jerárquico.
   Ortodoxia-herejía: modelo verdad-error.
   Modelo **orígenes inmaculados-deterioro.**
   Modelo de **crecimiento y desarrollo.**
   Modelo del **Jesús histórico.**

2. Modelos feministas.

   Las mujeres de la Biblia como centro de atención.
   Historia de las mujeres.
   Historia feminista de género.
   Historia feminista multicultural.
   Historia feminista y multicultural de lucha.

FICHA DE TRABAJO Nº 18

Hermenéutica de la acción transformadora por el cambio

I. Áreas necesitadas de liberación y transformación.

- Lenguaje y texto kyriocéntricos.
- Sistemas simbólicos kyriocéntricos.
- Estructuras kyriocéntricas.
- Presupuestos de sentido común.
- Lenguajes de odio.
- Autoridad bíblica.
- Textos bíblicos aterradores.
- Prejuicios-mentalidades-marcos de referencia kyriocéntricos.
- Nosotras mismas.
- Nuestra sociedad.
- Nuestras comunidades religiosas.

[Por favor, ofrézcanse ejemplos concretos–lluvia de ideas para enumerar otras áreas necesitadas de transformación]

II. Transformar los textos bíblicos.

1. Identificarse con las mujer*s realmente existentes más que con los textos bíblicos kyriocéntricos.

2. Lectura inclusiva: insertar a la mujer* o fémina en los textos androcéntricos.

3. Inversión: invertir los papeles de los personajes masculinos y femeninos, ricos y pobres, etcétera.

4. Colocar en el centro a las mujer*s múltiplemente oprimidas–construir una perspectiva alternativa a la del kyriocentrismo.

5. Articular la perspectiva de las mujer*s más marginadas y deshumanizadas.

6. Leer los pasajes sobre mujer*s como si se tratara de la punta de un iceberg–reconstruir la parte sumergida del relato.

7. Leer los textos kyriocéntricos no como descripciones, sino como proyecciones preceptivas de la elite masculina.

8. Analizar críticamente los personajes femeninos como objetos de cambio que sirven para vincular a los lectores con el protagonista masculino perteneciente a la elite (Emily Cheney).

9. Leer contra el tenor del texto: cartografiar las relaciones kyriarcales inscritas en el texto y construir un relato, un texto o una imagen alternativa.

10. Escuchar y hacer brotar al lenguaje a los silenciados y olvidados (Nell Morton).

GLOSARIO

LAURA BETH BUGG

Androcentrismo — Literalmente significa «el varón como centro» (del griego *aner* = «varón»). Sistema lingüístico y cultural que toma al hombre o varón como norma y concibe a las mujer*s como seres insignificantes, periféricos o atípicos.

Androginia — Se trata de un término sintético, compuesto a partir de las palabras griegas *aner* (= varón) y *gyne* (= mujer), y de un ideal social que, a pesar de combinar las cualidades y virtudes tradicionalmente consideradas masculinas con las que tradicionalmente son tenidas por femeninas, sigue privilegiando al varón.

Antijudaísmo — Prejuicio contra, hostilidad hacia o difamación del pueblo judío y el judaísmo, ya sea por medio de la difusión de estereotipos negativos, la persecución o el vilipendio, con el propósito de ensalzar a otro grupo o tradición (por ejemplo, el cristianismo).

Apocalipsis de Juan — Conocido también como Libro de la Revelación, es el último libro de la Biblia cristiana.

Apocalipsis/apocalíptica — Escritos antiguos, tales como el libro de la Revelación, que contienen visiones y revelaciones experimentadas por profetas o videntes –a veces en forma de sueños– y concernientes al futuro o a la esfera celestial. La apocalíptica es una concepción teológica y un movimiento social.

Apócrifos/apócrifo — Libros que no fueron aceptados en el canon judío o cristiano.

Archivo — Colección de documentos y materiales históricos, pero en el sentido específico que el filósofo francés Michel Foucault da al término. También: las condiciones y reglas bajo las cuales es posible llegar a saber algo en un determinado momento de la historia [*N. del Traductor*: En español hablaríamos más bien de las condiciones que regulan el secreto de archivo].

Armonización de los evangelios — Síntesis de los cuatro evangelios canónicos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan en un único texto unificado (por ejemplo, el *Diatessaron*). Este proceso pretende eliminar o reconciliar las diferencias teológicas o textuales por medio de la confección de un documento único y autoritativo.

Arqueología — Estudio científico de las culturas antiguas a partir de los restos que de ellas se han conservado, tales como monumentos, enseres, edificios, cerámica y reliquias fósiles.

Atenea — Diosa griega de la sabiduría y la guerra, de quien se cuenta que nació de la cabeza de su padre, Zeus, el dios supremo.

Canon — Término griego que significa junco o vara de medir y que designa, en general, un criterio, una ley o una regla y, más específicamente, una lista, sobre todo la de aquellos escritos sagrados que han sido conservados como normativos.

Capitalismo — Sistema económico basado en la propiedad privada de los medios de producción que se caracteriza por la existencia de grandes diferencias entre ricos y pobres, así como entre países «desarrollados» y «subdesarrollados».

Ciencia positivista — Teoría filosófica y discurso intelectual que sostiene que la verdad llega a conocerse a través de la observación de los fenómenos naturales y que las herramientas de la ciencia están capacitadas para representar la realidad tal como es. El positivismo histórico concibe la historia como reflejo y descripción precisos de la realidad. Parte de la base de que la ciencia puede descubrir la verdad universal.

Clase — En la acepción más general, grupo de personas que tienen la misma posición en una economía capitalista y el mismo *status* sociopolítico y cultural en una determinada sociedad.

Códigos domésticos — Término con que se designan textos que inculcan la sumisión de los grupos subordinados (por ejemplo, Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 Pe 2,18-3,7; 1 Tim 2,11-15; 5,3-8; 6,1-2; Tit 2,2-10 y 3,1-2). Hay códigos domésticos en los escritos filosóficos judíos y grecorromanos, en el Testamento Cristiano y en otros escritos cristianos primitivos. Formulan relaciones de dominación entre esposa y esposo, esclavo y amo, hijo (o hija) y padre, comunidad e imperio, en las que los grupos socialmente más débiles (esposas, esclavos, hijos e hijas, comunidad cristiana) han de someterse y obedecer al grupo más fuerte (señor, padre, marido, amo de esclavos, autoridad imperial, roles que con frecuencia reúne en sí una sola persona o un solo grupo).

Colonialismo — Ejercicio de poder imperialista por medio del cual una nación consigue el control sobre otra, generando una relación de dependencia (de la más débil con respecto a la más fuerte) y explotación, en la que los recursos de la nación subordinada son aprovechados para enriquecer a la dominadora. Relaciones desiguales sustentadas en el control económico, político, social, cultural y religioso.

Concienciación/despertar de conciencia — Proceso en el curso del cual una persona o un grupo pone nombre a las estructuras de opresión interiorizadas, desentraña su funcionamiento y comienza a liberarse de ellas.

Crítica feminista materialista — Teoría y método que centran su atención en las condiciones materiales de la construcción de la sexualidad y el género en los textos y discursos culturales. Amplía el análisis marxista de las condiciones materiales de la opresión para incluir la heterosexualidad, el género, la raza y otras divisiones sociales.

Crítica histórica — Estudio de las fuentes históricas encaminado a determinar, por una parte, los sucesos históricos tal y como se piensa que pudieron ocurrir y, por otra, el proceso de transmisión del conocimiento acerca de ellos. Para responder a las preguntas relativas a la historicidad, se emplean numerosas herramientas y metodologías, entre las cuales se cuentan la crítica de las fuentes, la crítica de las formas, la crítica de la redacción y la crítica socio-histórica, así como la evaluación de restos materiales (arqueología).

Crítica literaria — Conjunto de metodologías que abordan los textos como documentos literarios. Entre ellas cabe destacar la «nueva crítica», que se centra en el lenguaje y en las estructuras internas de la obra literaria más que en su escenario histórico, y la «crítica narrativa», que analiza la forma en que son narrados los relatos prestando especial atención a la trama y los personajes.

*D**s* (*G*d*, en inglés) — Es la manera en que Elisabeth Schüssler Fiorenza, levantando acta de la insuficiencia e incapacidad del lenguaje humano para nombrar de manera adecuada lo Divino, escribe «Dios» (*God*). Con ello, pretende poner de relieve que, en último término, D**s es innombrable e inefable [*N. del Traductor*: Por lo que respecta a la notación española, seguimos la propuesta de Nancy Bedford. Quizá merezca también la pena señalar que esta estrategia de eliminar las vocales se inspira en el uso tradicional del Tetragrama YHWH, exclusivamente consonántico, para nombrar a Dios].

Deconstrucción — Teoría crítica y conjunto de métodos que cuestionan los presupuestos atingentes a la identidad, la verdad y las normas percibidas. Tal cuestionamiento se lleva a cabo principalmente a tra-

vés de la identificación de dualismos y contraposiciones, así como a través de la exposición de cómo el primer término, de carácter positivo, determina de forma negativa al segundo con el objetivo de afirmar su propia positividad.

Democracia radical — Sistema socio-político concebido como alternativa al kyriarcado (véase *supra* la entrada correspondiente); la democracia radical, esto es, de base, implica igualdad en lo atingente al ejercicio de la ciudadanía y a los poderes de toma de decisión, así como igualdad, libertad y bienestar radicales o totales para todas las personas sin excepción en el ámbito económico, cultural, político y religioso. Se concreta en relaciones e instituciones verdaderamente participativas e igualitarias.

Diatessaron — Intento de los cristianos de la antigüedad de resumir o compilar en un único documento los cuatro evangelios que hoy se consideran canónicos.

Discurso/discursivo — En general, proceso de comunicación e intercambio verbal, sobre todo cuando se trata de ideas. En los escritos del filósofo francés Michel Foucault, *discurso* no se refiere al lenguaje en el sentido de sistema lingüístico o gramatical, sino a un cuerpo bien trabado de conocimiento social. Tales sistemas culturales –por ejemplo, disciplinas académicas como la medicina o los estudios bíblicos– se hallan constituidos por una diversidad de discursos a los que todo el mundo puede acceder en igualdad de condiciones.

Ecofeminismo — Feminismo ecológico: uno de los tipos de feminismo, que vincula la dominación de la naturaleza a la dominación de las mujer*s e intenta encontrar caminos y visiones que ayuden a poner fin a la explotación tanto de la una como de las otras.

Ekklesía — Asamblea radicalmente democrática de ciudadanos libres reunidos para mantener un debate crítico con el fin de determinar su propio bienestar comunitario, político y espiritual. Cuando aparece en el Testamento Cristiano (Nuevo Testamento), esta palabra se traduce por «Iglesia».

*Ekklesía de mujer*s* — Puesto que, a lo largo de la historia, la ciudadanía plena y la democracia han estado restringidas a los varones, resulta necesario matizar *ekklesía* con el sustantivo mujer*s para superar su marchamo kyriocéntrico.

Emancipación/emancipador — Liberación o redención respecto de la dependencia, el sometimiento, la esclavitud, el control o cualquier otra forma de opresión. El paradigma hermenéutico-emancipador interpreta la Biblia en aras de la concienciación.

Epistemología — Derivada de un término griego equivalente a «conocimiento», esta palabra nombra el estudio de las formas en las que es posible —y se articula— el conocimiento. Fija criterios con los que evaluar lo que sabemos, así como por qué creemos lo que creemos. «Privilegio epistemológico» denota la idea de que la experiencia de las luchas contra la opresión (por ejemplo, la que llevan a cabo las mujer*s pobres) genera un tipo diferente de conocimiento que exige criterios diferentes.

Esencialismo — Es la idea de que los individuos o los grupos poseen características inherentes e inmutables y de que, por lo que respecta a tales características, cabe hacer afirmaciones universalmente válidas acerca de cualquier grupo (por ejemplo, las mujer*s) o individuo. El esencialismo no tiene en cuenta las diferencias que existen entre las mujer*s, ni reconoce que las esencias son constituidas por las estructuras de dominación.

Estructuralismo — Es la tesis, sostenida sobre todo por teóricos sociales franceses como Claude Lévi-Strauss, de que a todo texto o suceso subyace un patrón o estructura dualista que puede ser descubierto y conocido mediante análisis.

Evangelios sinópticos — Derivada del griego *synoptikos*, que significa «visto conjuntamente con», esta expresión se refiere a los tres primeros evangelios canónicos: Mateo, Marcos y Lucas, así como a las semejanzas y diferencias que manifiestan en la narración de la vida, muerte y resurrección de Jesús.

Exegesis — Método de análisis crítico o explicación filológica e histórica de textos y, más en concreto, el estudio y aclaración de un texto versículo a versículo.

Feminidad/femenino — Conjunto de cualidades, reglas e ideales que estipulan el comportamiento y el aspecto de las féminas, interiorizados a través de la educación, reforzados por medio de la moda y los productos de belleza y tenidos por innatos, aunque en realidad se trata una construcción social, cultural, política y religiosa.

Feminismo — Movimiento y teoría concernientes a los derechos, la dignidad y la igualdad económica, social, política y religiosa de todas las mujer*s. Se centra en la lucha de las mujer*s contra la dominación, explotación, opresión y deshumanización.

Género — Sistema de clasificación gramatical y, a la vez, conjunto culturalmente configurado de cualidades y atributos que determinan la diferencia entre varones y féminas. Aunque cabe distinguir entre ambos términos, tanto el sexo como el género son categorías socialmente construidas.

Ginocentrismo/ginaikocentrismo — Término acuñado por contraposición a androcentrismo, es una perspectiva teórica que toma a las mujer*s o féminas (*gyne* en griego) como paradigma y defiende que son ellas las que, en cuanto esencialmente superiores a los varones, deberían regir el orden social.

Gnosis/gnosticismo — Derivado de la palabra griega *gnosis* (conocimiento), «gnosticismo» es un término complejo –y probablemente inadecuado– con el que se designa un abigarrado movimiento religioso, así como su literatura. En este sistema de ideas ocupa un lugar central, entre otras cosas, la pretensión de poseer un conocimiento secreto y esotérico, así como la creencia en la naturaleza dual del cosmos (luz/oscuridad, bien/mal, mente/cuerpo, etc.) y lo Divino.

Hegemonía — Forma de organización social que difunde el poder por todo el sistema social, de suerte que termina existiendo una miríada de grupos que se controlan unos a otros y cuyos brotes de resistencia y disenso se eliminan mutuamente. Lo cual origina la despolitización del sistema social en cuestión. La hegemonía es una red de relaciones, funciones y experiencias que permite que la elite que detenta el poder mantenga su posición privilegiada.

Hermenéutica — Palabra derivada del griego *hermeneuein*, que significa interpretar, explicar o traducir. «Hermenéutica» designa tanto la teoría como la práctica de la interpretación.

Heterosexismo — Suposición de que la heterosexualidad obligatoria es la única forma normal de conducta erótica y de que el matrimonio y el interés sexual por los varones es el único comportamiento normal para las mujer*s. En cuanto institución y en cuanto ideología, el heterosexismo es un elemento esencial en el mantenimiento de las estructuras de dominación.

Historiografía — Acto de escribir la historia, que implica tres fases en la composición de la narrativa histórica: investigación documental, explicación y redacción. Dado que implica selección, ponderación, interpretación y adveración de documentos, se trata de una recreación de la realidad, de un volver a contarla, no de una trascripción de «lo que realmente sucedió».

Ilustración — Movimiento intelectual y social surgido en Occidente durante el siglo XVIII y caracterizado por la convicción de que la humanidad estaba dejando atrás una «edad oscura» de superstición e ignorancia para entrar en una nueva era de racionalidad científica, razón y justicia social. Acentuaba el uso de la razón en el examen de las ideas e instituciones hasta entonces aceptadas.

Imperio romano — Período de dominio romano que siguió a la república y que, según la opinión más aceptada, se extendió desde el acceso al poder del primer emperador, Octavio Augusto, en el año 27 a.C., hasta Rómulo Augústulo, el último emperador occidental, derrocado por los godos en el año 476 d.C. En su apogeo, el imperio se extendía desde el Golfo Pérsico, en el este, hasta Alemania y Gran Bretaña, en el oeste, abarcando incluso el norte de África.

Inspiración/inspiración verbal — Del latín *inspirare*, que significa aspirar, inspirar. Del Espíritu Santo se cree que, al igual que el aire, «insufla vida» en las personas. El dogma de la inspiración verbal asegura que toda palabra de la Escritura está inspirada, habla con autoridad divina y es inerrante, porque debe su existencia a la autoría y la autorización divina.

Isis — Diosa egipcia de la Sabiduría que gozó de amplio predicamento en el mundo grecorromano. Es invocada como la santa y eterna Divina Salvadora de la raza humana que se muestra «benévola en su aprecio por los mortales» y proclama un mensaje universal de salvación. Los distintos pueblos y naciones usaron títulos divinos extraídos de sus propias mitologías locales para invocar a Isis, la de múltiples nombres, la que, siendo una, engloba todo.

Kyriarcado — Neologismo acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza a partir de los términos griegos *kyrios* (señor o maestro) y *archein* (gobernar o dominar) con la intención de redefinir la categoría analítica de «patriarcado» de forma tal, que incluya las entrelazadas y multiplicativas estructuras de dominación. El kyriarcado es un sistema socio-político de dominación en el que los varones hacendados y cultos pertenecientes a la elite disfrutan de poder sobre todas las mujer*s, así como sobre los demás varones. La mejor manera de conceptuarlo es como un complejo sistema piramidal de entrelazadas y multiplicativas estructuras sociales de dominio y subordinación, de mando y opresión.

Kyriocentrismo — Sistemas cultural-religioso-ideológicos y discursos de raza, género, heterosexualidad, clase y etnia entrelazados que generan, legitiman, inculcan y sostienen el kyriarcado.

Masculinización — Este término, acuñado por la crítica literaria feminista Judith Fetterly, alude a la interiorización de actitudes y formas de pensar propias de varones, así como a la identificación con éstos a través del lenguaje y los textos.

Masculino-mayoritario (*malestream*) — Traducción de un neologismo inglés (construido a partir de *mainstream* y *male*) que designa el hecho de que la historia, la tradición, la teología, la Iglesia, la cultu-

ra y la sociedad han sido tradicionalmente definidas por los varones, lo que ha propiciado la exclusión de las mujer*s. Los marcos de referencia de la investigación académica, los textos, las tradiciones, el lenguaje, los criterios y paradigmas de conocimiento, etcétera han estado –y están– centrados en el varón, han sido –y son– dominados por los varones pertenecientes a la elite.

Métodos de interpretación bíblica — Los hay históricos, literarios, hermenéuticos, prácticos, psicológicos y retóricos.

Midrás — Deriva de la raíz hebrea *daled-resh-shin*, que significa «buscar», examinar, investigar. Originariamente, el midrás era un método de comentario oral de las Escrituras hebreas que se ocupaba tanto de la *halakah* (materiales jurídicos) como de la *haggadah* (materiales narrativos, parábolas, relatos, consideraciones éticas y homilías). En un sentido más general, el midrás se refiere a los intentos modernos de extraer sentido a los textos bíblicos con el fin de integrar los cambios sociales, políticos y teológicos en la tradición y restituir al texto, por medio de una interpretación imaginativa alternativa, las voces subyugadas.

Movimiento de liberación de la mujer — En un sentido general, se trata de un movimiento social por la emancipación de las mujer*s que cuenta con varios siglos de antigüedad. En un sentido más específico, es el nombre de un movimiento social que reemergió a finales de la década de mil novecientos sesenta (en Estados Unidos se le conoce popularmente como «Women's Lib»), cuyo objetivo es conseguir para todas las mujer*s los derechos, beneficios y privilegios de autoridad y ciudadanía igualitaria que les son negados por las sociedades y religiones kyriocéntricas.

Mujer/mujer*s* (en inglés *wo/man-wo/men*) — Grafía propuesta, en su forma original inglesa, por Elisabeth Schüssler Fiorenza con la intención de poner de manifiesto que la categoría «mujer*/mujer*s» es una construcción social. Las mujer*s no constituyen un grupo social unitario, sino que se hallan fragmentadas según estructuras de raza, clase, etnia, religión, sexualidad, colonialismo y edad. Esta desestabilización del término «mujer*s» subraya tanto las diferencias que existen entre mujer*s como las que se dan en lo íntimo de cada mujer*. Así escrito, el término incluye también a varones subalternos –que, en los sistemas kyriocéntricos, son vistos «como mujer*s»– y funciona, por tanto, como un correctivo lingüístico al uso androcéntrico normal [*N. del Traductor*: La grafía española se debe, como ya hemos indicado, a Nancy Bedford, traductora de la obra en la que Schüssler Fiorenza introduce estos términos, *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet*. En español resulta imposible, no obstante, evocar siquiera el efecto desencadenado por la barra separadora, la cual, en realidad, se limita a recordar que «woman-women» son palabras construidas a partir de «man-men». Para una clara y compacta exposición de los objetivos que la autora estadounidense persigue con esta modificación gráfica, nos permitimos remitir a la nota 1 del primer capítulo del mencionado libro].

Mujerista — Neologismo acuñado por la pensadora estadounidense de origen latinoamericano Ada María Isasi-Díaz, especialista en ética, como expresión alternativa para designar la opresión y liberación de las mujer*s chicanas y latino o hispano(norte)americanas. Da prioridad a la experiencia de las mujer*s de origen latinoamericano residentes en Estados Unidos y subraya su condición de sujetos de la moral y la religión.

Nacionalismo — Devoción a una nación concreta, a sus intereses y su cultura; convicción de que debería darse preeminencia a la historia, los sistemas, las tradiciones y los valores de esa nación. Denota también la identidad construida y afirmada por una nación que se encuentra bajo dominación «extranjera» o foránea.

Neologismo — Creación y empleo de nuevos vocablos; también, uso diferente o redefinición de vocablos ya existentes.

Ortodoxia — Combinación de las palabras griegas *orthos* (recto, correcto) y *doxa* (opinión) con la que se denota la adhesión a doctrinas o creencias aprobadas, convencionales, aceptadas o tradicionales. Se contrapone a heterodoxia o herejía. (Es también el nombre de una confesión cristiana.)

Patriarcado — Literalmente significa «gobierno del padre»; en los discursos feministas se entiende, por lo general, en un sentido dualista como cifra de la universal y homogénea dominación de los varones sobre las mujer*s. La idoneidad teórica de este término ha sido cuestionada, porque los varones negros, por ejemplo, no tienen ningún control sobre las mujer*s blancas, y algunas mujer*s (las dueñas de esclavos) gozan de poder sobre mujer*s y varones subalternos (esclavos).

Pensamiento binario — Forma de pensar acerca de la realidad en forma disyuntiva; concepción que divide los conceptos en dos categorías mutuamente excluyentes (varón/mujer, blanco/negro, razón/emoción) y prescinde de buscar coincidencias y semejanzas.

Poscolonialismo — Teorías y prácticas sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas que surgen en reacción al colonialismo, como forma de resistencia frente a él. El poscolonialismo nace por oposición al colonialismo (véase *supra* la entrada correspondiente), a modo de perspectiva crítica desde la que combatir el imperialismo.

Posmodernismo — Mezcla de diversos –y, en ocasiones, contrapuestos– enfoques teóricos. Rechaza las teorías universalistas de la modernidad, busca desestabilizar las relaciones de poder, reconoce la multiplicidad y la diversidad y cuestiona la noción de conocimientos «científico»-positivistas y significados unívocos, acentuando la particularidad, la diferencia y la heterogeneidad.

Praxis — Abarca tanto las prácticas, costumbres y usos establecidos como las teorías que los sostienen; se trata de ideas que informan prácticas y de prácticas que configuran ideas. La interpretación feminista de la Biblia es una praxis emancipadora.

Problema sinóptico — Problema que surge del intento de comprender la relación existente entre los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas comparando sus semejanzas y diferencias. La llamada «teoría de las dos fuentes» es la solución mayoritariamente aceptada para este problema. Sostiene que tanto Mateo como Lucas se sirvieron de Marcos y de una hipotética fuente Q (del alemán *Quelle* = fuente), que puede ser reconstruida a partir de las concordancias entre Mateo y Lucas.

Rabino/rabínico — Significa «maestro» y designa a los líderes religiosos judíos especialmente preparados y cualificados para explicar y aplicar la Torá.

Racismo/sexismo científico — Cuerpo específico de conocimientos sobre los negros, los asiáticos, los pueblos indígenas, los latino(norte)americanos o las mujer*s reunido con el objetivo de demostrar la inferioridad de estos grupos. Se elabora y propone en biología, antropología, psicología, sociología, teología y otras disciplinas académicas y discursos públicos.

Radical — Del latín *radix* = raíz. Se usa para designar lo que se sale de lo habitual o acostumbrado, lo que se desvía de la norma o lo que propicia el cambio revolucionario. También puede aludir a la raíz o fundamento de una cosa.

Raza/racismo — Clasificación del ser humano en grupos que comparten determinadas características biológicas o físicas. El racismo es tanto un sistema de poder y privilegio como una ideología que sostiene que, basándose en la raza, los grupos humanos pueden ser ordenados jerárquicamente en lo relativo a la inteligencia, la pericia, etcétera. De esta manera, resulta posible discriminar a los más desfavorecidos. La segregación racial es un principio organizativo fundamental del racismo. El racismo puede ser ejercido como racismo institucional, racismo científico, racismo cotidiano y racismo personal.

Reconstrucción — Método de re-membranza, recuperación, reivindicación y restauración que pretende deconstruir la dinámica kyriocéntrica de los textos para recontextualizarlos en un marco interpretativo diferente. Intenta hacer «visibles» de nuevo a los otros marginados –y tornar «audibles» sus argumentos reprimidos y sus silencios–, desplazando los textos kyriocéntricos de sus marcos originarios y situándolos en un contexto hermenéutico de lucha.

Retórica — Entendida de forma que no quede restringida al sentido coloquial de figura y ornamento estilístico, manipulación lingüística, propaganda engañosa o «mera» palabrería, la retórica (el análisis retórico) parte de la base de que los textos bíblicos y sus interpretaciones son discursos argumentativos y persuasivos que no sólo responden a los objetivos de sus autores y a estrategias lingüístico-simbólicas, sino también a una determinada percepción y construcción del público al que se dirigen. La retórica reconoce que la interpretación de textos y la producción de sentido se hallan determinados por ubicaciones socio-político-históricas e intereses y poderes político-cultural-religiosos concretos.

Sabiduría-Sophia — Nombre griego (y, antepuesto a él, su equivalente en español) de una figura divina femenina que aparece en la literatura sapiencial de la Biblia hebrea y en algunos libros apócrifos, por ejemplo, Proverbios, Eclesiastés y Sirácida, así como en el Testamento Cristiano.

Semiología/semiótica — Estudio del significado en las formas lingüísticas o de la relación entre signos y símbolos. La semiótica incluye la semántica (estudio de los significados: los signos y aquello a lo que hacen referencia), la sintáctica (las relaciones entre signos) y la pragmática (la relación entre los signos y los seres humanos que los emplean). La semiótica se basa en la obra del lingüista francés Ferdinand de Saussure y designa tanto el sistema de interpretación de signos como la metodología basada en el estudio de la función que estos signos y símbolos desempeñan en la producción de sentido. La feminista francesa Julia Kristeva usa el término «semiótica» para describir el estado preedípico del desarrollo infantil.

Sofialogía — Compuesto a partir de las palabras griegas *Sophia* (= Sabiduría/sabiduría) y *legein* (= hablar, decir); se trata de un término, acuñado por analogía con «teología» o «sociología», que denota la enseñanza y la práctica de la sabiduría/Sabiduría.

Sola Scriptura — Expresión latina cuyo significado en castellano es evidente. Se trata de un principio hermenéutico, vinculado sobre todo a Martín Lutero y los teólogos reformados, que afirma que sólo la Escritura ha de ser considerada autoritativa y vinculante; no así, sin embargo, la tradición y la autoridad de la iglesia.

Subalterno — De *status* o posición secundaria, inferior; subordinado. Término acuñado por el discurso poscolonial.

Talmud — Este término, que significa instrucción o estudio, designa el cuerpo autoritativo de la tradición judía, compuesto por la Misná (tradición jurídica autoritativa) y la Gemara (comentario erudito sobre la Misná). Conoce dos versiones: la palestina (comienzos del siglo V) y la babilónica (finales del siglo V).

Teoría social crítica — Cuerpos de conocimiento y conjuntos de prácticas institucionales que, desde el interés por la justicia social y económica, generan una teoría sobre lo social.

Tercer Mundo/mundo de los dos tercios — Término geopolítico empleado para referirse a los países no pertenecientes al llamado «Primer Mundo», esto es, al grupo de países económicamente privilegiados: Estados Unidos, Canadá, Japón, Australia, Nueva Zelanda y la Europa Occidental (la Europa comunista, la del Este, era el «Segundo Mundo»). Como alternativa a las connotaciones jerárquicas de «Tercer Mundo» y con la intención de resaltar el hecho de que la mayor parte de los habitantes del mundo no viven en países económicamente privilegiados, se introdujo el término «mundo de los dos tercios»

Torá — Esta palabra, que significa enseñanza, senda o camino, se refiere generalmente a los cinco libros de Moisés, al Pentateuco. También puede designar el conjunto de la tradición escrita judía, esto es, la Biblia, la Misná, la Tosefta, los Talmudes palestino y babilónico, el Midrás y los distintos comentarios. En un sentido aún más general, significa también la revelación en su totalidad o el estilo judío de vida informado por estos textos.

Traducción — Proceso de transferir o verter un texto a otra lengua por medio del análisis y la experiencia de un traductor, lo que siempre implica una interpretación. No se trata de una mera trascripción, pues depende del marco intelectual de referencia y de la ubicación sociopolítica del traductor e intérprete.

Ubicación social — Se halla constituida por los sistemas kyriarcales de raza, género, clase, etnia, religión y edad que determinan la posición social e identidad de los individuos. Tiene más de categoría grupal que de categoría de la identidad, puesto que la posición social les viene asignada a los individuos a través de categorías grupales y no es, por tanto, escogida voluntariamente.

Womanista — Término acuñado por la escritora Alice Walker para designar a las feministas afro(norte)americanas en cuanto feministas negras. Para ellas, la experiencia de las mujer*s de color y la lucha de sus pueblos por la supervivencia ocupan un lugar central.

Bibliografía Básica

Las siguientes recomendaciones bibliográficas no son sino recursos y herramientas de interpretación feminista que te pueden resultar útiles en tu viaje con *Los caminos de la Sabiduría*.

AQUINO, María Pilar y Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (eds.), *In the Power of Wisdom: Feminist Spiritualities of Struggle,* SCM Press, London 2000.

BACH, Alice (ed.), *Wo/men in the Hebrew Bible,* Routledge, New York 1999.

BROOTEN, Bernardette J., *Women Leaders in the Ancient Synagogue,* Scholar Press, Atlanta 1982.

BÜCHMANN, Christina y C. SPIEGEL (eds.), *Out of the Garden: Women Writers on the Bible,* Fawcett Columbine, New York 1995.

BURRUS, Virginia, *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts,* E. Mellen Press, Lewinston (ME) 1987.

CADY, Susan, H. TAUSSIG y M. RONAN, *Wisdom's Feast: Sophia in Study and Celebration,* Harper, New York 1989.

CADY STANTON, Elizabeth (ed.), *The Original Feminist Attack on the Bible: The Woman's Bible,* Arno Press, New York 1974 [trad. cast.: *La Biblia de la mujer,* Cátedra, Madrid 1997].

CAPEL ANDERSON, Janice y S. MOORE (eds.), *Mark & Method: New Approaches in Biblical Studies,* Fortress Press, Minneapolis 1992.

CHENEY, Emily, *She Can Read: Feminist Reading Strategies for Biblical Narrative,* Trinity Press, Valley Forge (PA) 1996.

CHOPP, Rebecca S., *The Power to Speak: Feminism, Language, and God,* Crossroad, New York 1989

CHRIST, Carol y J. PLASKOW (eds.), *Weaving the Visions,* Harper & Row, New York 1988.

CLARK WIRE, Antoinette, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction Through Paul's Rhetoric,* Augsburg Fortress Press, Minneapolis 1990.

DEMERS, Patricia, *Women Interpreters of the Bible,* Paulist Press, New York 1992.

EISEN, Ute, *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies,* The Liturgical Press, Collegeville (Minn.) 2000.

FUCHS, Esther, *Sexual Politics in the Biblical Narrative,* Sheffield University Press, Sheffield 2001.

GAMBLE, Sarah (ed.), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism,* Routledge, New York 1999.

HASKINS, Susan, *Mary Magdalen: Myth and Metaphor,* Harcourt, New York 1993 [trad. cast.: *María Magdalena: Mito y metáfora,* Herder, Barcelona 1996].

HYMAN, Naomi M., *Biblical Women in the Midrash: A Sourcebook,* Jason Aronson, Northvale (NJ) 1997.

ILAN, Tal, *Integrating Women into Second Temple History,* J.C.B. Mohr, Tübingen 1999.

ISHERWOOD, Lisa y D. MCEWAN (eds.), *An A to Z of Feminist Theology,* Academic Press, Sheffield 1996.

KING, K.L. (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism. Studies in Antiquity and Christianity,* Fortress Press, Philadelphia 1988.

KRONDORFER, Björn, *Body and Bible: Interpreting and Experiencing Biblical Narratives,* Trinity Press 1992.

KWOK Pui-lan y E. SCHÜSSLER FIORENZA (eds.), *Women's Sacred Scriptures,* Concilium, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1993.

LERNER, Gerda, *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to the Eighteen-Seventies,* Oxford University Press, New York 1993.

— *The Creation of Patriarchy,* Oxford University Press, New York 1986 [trad. cast.: *La creación del patriarcado,* Crítica, Barcelona 1990].

LEVINE, Amy-Jill, *«Women Like This»: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World,* Scholars Press, Atlanta 1991.

MAYS, James L. (ed.), *Harper's Bible Commentary,* Harper Collins, New York 2000.

— *Harper's Bible Dictionary,* Harper Collins, New York 1993.

MEEKS, Wayne (ed.), *The Harper Collins Study Bible: New Revised Standard Version with the Apocryphal/Deuterocanonical Books,* Harper Collins, New York 1993.

MEYERS, Carol et al., *Women in Scripture: A Dictionary,* Houghton Mifflin, Boston 2000.

NEWSOM, Carol A. y S.H. RINGE (eds.), *Women's Bible Commentary: Expanded Edition,* Westminster John Knox Press, Louisville 1998.

PARDES, Ilana, *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach,* Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.

ROBINS, Wendy S. (ed.), *Through the Eyes of a Woman: Bible Studies on the Experience of Women,* WCC Publications, Geneva 1995 (edición revisada).

ROMNEY WEGNER, J., *Chattel or Person: The Status of Women in the Midrash,* Oxford University Press, New York 1988.

RUSSELL, Letty y J.S. CLARKSON (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies,* Westminster John Knox Press, Louisville 1996.

SCHABERG, J., *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives,* Harper & Row, San Francisco 1987.

SCHOTTROFF, Luise, S. SCHROER y M.T. WACKER, *Feminist Interpretation: The Bible in Women's Perspective,* Fortress Press, Minneapolis 1998.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Interpretation,* Beacon Press, Boston 1995 (edición conmemorativa décimo aniversario).

— *But She Said: feminist Practices of Biblical Interpretation,* Beacon Press, Boston 1992 (trad. cast.: *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica,* Trotta, Madrid 1996).

— *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins,* Crossroad, New York 1994 (edición conmemorativa décimo aniversario) [trad. cast. de la edición original: *En memoria de ella: reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo,* Descleé de Brouwer, Bilbao 1989].

— *Jesus: Miriam's Child and Sophia's Prophet,* Continuum, New York 1994 (trad. cast.: *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría,* Trotta, Madrid 2000).

— *Jesus and the Politics of Interpretation,* Continuum, New York 2000.

— *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies,* Fortress Press, Minneapolis 1999.

— *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context,* Beacon Press, Boston 1998.

— (ed.), *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology,* Orbis Books, Maryknoll (NY) 1996.

— (ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary,* Crossroad, New York 1994.
— (ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction,* Crossroad, New York 1993.
SEGOVIA, Fernando y M.A. TOLBERT (eds.), *Teaching the Bible,* Orbis Books, Maryknoll (NY) 1998.
SELVIDGE, Marla, *Notorious Voices: Feminist Biblical Interpretation 1500-1920,* Continuum, New York 1996.
SHEPARD KRAEMER, Ross, *Her Share of the Blessings,* Oxford University Press, New York 1992.
— (ed.), *«Maeneads, Martyrs, Matrons, Monastics»: A Source Book on Women's Religion in the Greco-Roman World,* Fortress Press, Philadelphia 1988.
SUGIRTHARAJAH, R.S. (ed.), *Voices from the Margins: Interpreting the Bible in the Third World,* Orbis Books, Maryknoll (NY) 1991.
SUSKIN OSTRIKER, Alicia, *Feminist Revision and the Bible,* Blackwell, Oxford 1993.
TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives,* Fortress Press, Philadelphia 1984.
WAINWRIGHT, Elaine M., *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Mathew,* de Gruyter, Berlin 1991.
WASHINGTON, Harold C., S.L. GRAHAM y P. THIMMES (eds.), *Escaping Eden: New Feminist Perspectives on the Bible,* Sheffield Press, Sheffield 1999.
WEEMS, Renita, *Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible,* Lura Media, San Diego 1988.
— «Reading Her Way Through the Struggle», en [C.H. Felder (ed)] *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation,* Fortress Press, Philadelphia 1991, pp. 57-80.
WEST, Gerald, *Biblical Hermeneutic of Liberation: Models of Reading the Bible in South African Context,* Orbis Books, Maryknoll (NY) 1995.
WINTER, Miriam Therese, *WomanWord: A Feminist Lectionary and Psalter: Wo/men in the New Testament,* Crossroad, New York 1990.

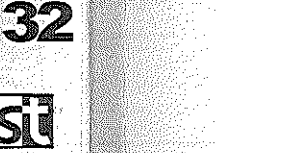
ıcia Teológica Sal Terrae

ıs más renombradas teólogas feministas nos ofrece en
inas una fascinante introducción a la parcela más viva y
le la interpretación bíblica.
jor manera de comprender la interpretación bíblica es,
zabeth Schüssler Fiorenza, entenderla como una bús-
la Divina Sabiduría. En *Los caminos de la Sabiduría,* la
ıvita a sus lectoras y lectores a unirse a ella en un viaje
primiento.
ndo tanto en las estudiantes feministas como en todos
lesean conocer el fascinante campo de la interpretación
de la Biblia, Schüssler Fiorenza brinda una visión de
que no sólo es informativa, sino liberadora. A la vez que
las estrategias de lectura dominantes, faculta a las lec-
ctores para pensar críticamente y adentrarse de manera
ın el «camino de la Sabiduría», un camino que transfor-
a.

Schüssler Fiorenza ocupa la cátedra Krister Stendahl de
ıción de la Sagrada Escritura en la Harvard Divinity
:s autora de numerosos libros y, desde la publicación
moria de ella, una obra pionera, se ha erigido en una de
más destacadas de la interpretación bíblica feminista.
s publicaciones más recientes se cuentan: *Sharing Her*
minist Biblical Interpretation in Context; Rethoric and
e Politics of Biblical Studies; y *Jesus and the Politics of*
ation.

$680.-5
-$ 340-0

ISBN: 84-293-1541-1



9 788429 315417

rae.es

LOS CAMINOS DE LA SABIDURÍA E. SCHÜSSLER FIORENZA

132

ST

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Los caminos de la Sabiduría

Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia

Sal Terrae

Presencia teológica